15



ETUDES ET DOCUMENTS BALKANIQUES ET MEDITERRANEENS

Rédacteur: PAUL H. STAHL

Adresser la correspondance à l'adresse suivante:

52, rue du Cardinal Lemoine; 75005 Paris

Le volume ne se vend pas; il est offert gracieusement aux institutions de recherche et d'enseignement.

Les illustrations des couvertures: première couverture, le battage du blé dans l'île de Skiros (Grèce); deux hommes, montés sur un traîneau tiré par deux chevaux, tournent autour du poteau central de l'aire de battage (Photo Paul H. Stahl, 1976). - Deuxième couverture: les femmes de Sabugueiro (Portugal) transportent le pain du four à la maison (Photo Mouette Barboff, 1989).

ETUDES ET DOCUMENTS BALKANIQUES ET MEDITERRANEENS

15

R E C U E I L . VI .

Sous la rédaction de

PAUL H. STAHL

PARIS, 1990

SOMMAIRE

COLLECTIVISATION ET PRIVATISATION

COMPTE RENDUS

*

LA REVOLUTION

DANTON, MARAT, DESMOULINS ...

"..... Desmoulins avocat sans causes, en chambre garnie, vivant de dettes criardes, et de quelques louis arrachés à sa famille; Loustalot encore plus inconnu, reçu l'année précédente au parlement de Bordeaux, et débarqué à Paris pour trouver carrière; Danton, autre avocat du second ordre, sorti d'une bicoque de Champagne, ayant emprunté pour payer sa charge, et dont le ménage gêné ne se soutient qu'au moyen d'un louis donné chaque semaine par le beau-père limonadier; Brissot, bohème ambulant, ancien employé des forbans littéraires, qui roule depuis quinze ans, sans avoir rapporté d'Angleterre ou d'Amérique autre chose que des coudes percés et des idées fausses; Marat enfin, écrivain sifflé, savant manqué, philosophe avorté, falsificateur de ses propres expériences, pris pas le physicien Charles en flagrant délit de tricherie scientifique, retombé du haut de ses ambitions demesurées au poste subalterne de médecin dans les écuries du comte d'Artois. A présent, Danton, président des Cordeliers, peut dans son district faire arrêter qui bon lui semble, et la violence de ses motions, le tonnerre de sa voix, lui donnent, en attendant mieux, le gouvernement de son quartier. Un mot de Marat vient de faire massacrer à Caen le major de Belsunce. Desmoulins annonce, avec un sourire de triomphe, "qu'une grande partie de la capitale le nomme parmi les principaux auteurs de la Révolution, et que beaucoup même vont jusqu'à dire qu'il en est l'auteur". Portés si haut et par un si brusque coup de bascule, croyez-vous qu'il veuillent enrayer, redescendre, et n'est-il pas visible qu'ils vont aider de toutes leurs forces au soulèvement qui les guinde vers les premiers sommets? - D'ailleurs, à cette hauteur la tête tourne; lancés en l'air à l'improviste et sentant qu'autour d'eux tout se renverse, ils s'exclament d'indignation et de terreur, ils voient partout des machinations, ils imaginent des cordes invisibles qui tirent en arrière, ils crient au peuple de les couper. De tout le poids de leur inexpérience, de leur incapacité, de leur imprévoyance, de leur peur, de leur crédulité, de leur entêtement dogmatique, ils poussent aux attentats populaires, et tous leurs articles ou discours peuvent se résumer en cette phrase: "Peuple, c'est-à-dire vous, les gens de la rue qui m'écoutez, vous avez des ennemis, la cour et les aristocrates; et vous avez des commis, l'Hôtel de ville et l'Assemblée nationale. Mettez la main, une main rude, sur vos ennemis pour les pendre, et sur vos commis pour les faire marcher".

H. TAINE
Les origines de la France contemporaine
Paris, 1896
Tome I, pp. 119-120

LA DOCTRINE

"Qu'un peuple, surchargé d'impôts, misérable, affamé, endoctriné par des déclamateurs et par des sophistes, ait acclamé et pratiqué cette théorie, cela se comprend encore: dans l'extrême souffrance, on fait arme de tout et, pour l'opprimé, une doctrine est vraie, quand elle l'aide à se délivrer de l'opression. - Mais que des politiques, des législateurs, des hommes d'Etat, finalement des ministres et des chefs de gouvernement se soient attachés à cette théorie, qu'ils l'aient embrassée plus étroitement à mesure qu'elle devenait plus destructive, que, tous les jours, pendant trois ans, ils aient vu l'ordre social crouler sous ses coups, pièce à pièce, et n'aient jamais reconnu en elle l'instrument de tant de ruines; que, sous les clartés de l'expérience la plus désastreuse, au lieu d'avouer sa malfaisance, ils aient glorifié ses bienfaits; que plusieurs d'entre eux, tout un parti, une assemblée presque entière, l'aient vénérée comme un dogme et l'aient appliquée jusqu'au bout avec l'enthousiasme et la raideur de la foi; que, poussés par elle dans un couloir étroit qui se rétrécissait toujours davantage, ils aient marché toujours en avant en s'écrasant les uns les autres; qu'arrivés au terme, dans le temple imaginaire de leur liberté prétendue, ils se soient trouvés dans un abattoir; que, dans l'enceinte de cette boucherie nationale, ils aient été tour à tour les assommeurs et le bétail; que, sur leurs maximes de liberté universelle et parfaite, ils aient installé un despotisme digne de Dahomey, un tribunal pareil à celui de l'Inquisition, des hécatombes humaines semblables à celle de l'ancien Mexique; qu'au milieu de leurs prisons et de leurs échafauds, ils n'aient jamais cessé de croire à leur bon droit, à leur humanité, à leur vertu, et que, dans leur chute, ils se soient considérés comme des martyrs; cela, certes, est étrange: une telle aberration d'esprit et un tel excès d'orgueil ne se rencontrent guère, et, pour les produire, il a fallu un concours de circonstances qui ne se sont assemblées qu'une seule fois".

Taine, op. cit., vol. II, pp. 9-10.

KATYN LA NOIRE, KATYN LA ROUGE

L'année où on a fêté le bicentenaire de la Révolution française, 1989, a vu finir de manière éclatante l'illusion soulevée par l'autre révolution, la russe. Des esprits distingués se sont efforcés de trouver des différences fondamentales entre les deux, non seulement de date, de lieu, de nom des personnages représentatifs. Pour tous ceux ayant vécu l'installation de la dictature bolchévique en Russie, ou celle communiste dans les pays de l'Est européen sous la pression des baïonettes soviétiques, il ne fait pas de doute qu'entre l'évolution, les arguments, l'atmosphère, la médiocrité des personnages des deux révolutions, les liens sont étroits, de structure, non seulement de détail.

On est presque tenté de dire que la révolution française finit maintenant, avec la fin des régimes communistes et le désenchantement qui s'en suit. La révolution française nous lègue ses trois mots; celle soviétique ajoute le slogan "attention aux pauvres". Mais dans les deux cas, la marché vers la liberté, l'égalité, la fraternité, l'attention portée aux pauvres - problèmes cruciaux et réels de nos sociétés - sera réalisée non par ceux ayant institué des régimes de dictature en France, en Russie, dans l'Est européen, mais par leurs adversaires. Aurait-on fini ainsi avec le succès des utopies idéalistes, si dangereuses? Je ne le crois pas, il se trouvera toujours quelqu'un pour reprendre des idées belles et vides de contenu; "rien n'offre moins d'obstacles que de perfectionner l'imaginaire", affirme Taine. La description qu'il nous laisse des jacobins, est la description d'un type humain universel, qui traverse les siècles, s'appuie tantôt sur des arguments politiques, tantôt sur des arguments religieux. On croyait abolis les deuxièmes, les voici qu'ils reviennent avec violence au moment même où ceux politiques semblent s'estomper. Ne doutons pas, on verra à nouveau les premiers revenir en actualité, justifier des horreurs.

a) On commence par la publication de livres offrant des modèles idéaux, explications complètes de la société, tantôt Rousseau, tantôt Marx. Il n'y a qu'à les appliquer pour trouver le bonheur. Comment expliquer aux ignorants ou aux aveugles volontaires que la société idéale n'existe pas, qu'elle n'existera jamais? qu'on devra toujours choisir entre des sociétés plus ou moins mauvaises? b) On continue ensuite par la révolution, la prise de pouvoir. c) Les ennemis (de classe, de race, de religion, etc etc) protestent, il faut les écraser; on installe la dictature pour sauver la liberté. d) On massacre. J'entends des naïfs dire que le génocide est une invention moderne. Contrevérité flagrante, les génocides, rassocides, classocides, traversent l'histoire, depuis les plus anciens textes écrits, et continuent de nos jours. e) Le désordre, trop grand, pousse vers une dictature d'ordre, si possible une militaire. f) On part à la conquête du monde, on diffuse le modèle idéal partout. g) On perd la guerre militaire et économique. h) La faillite du système.

Parfois les auteurs de la dictature et des massacres sont jugés, parfois ils finissent dans des retraites douillettes. Il y a quelques jours, un chef de l'espionnage soviétique nous expliquait qu'il ne faut pas juger et punir les criminels récents, il suffit de punir ceux ayant fait des crimes il y a un demi-siècle, du temps de nos arrière-grands-parents, et qui, amenés devant les juges, ne savent même plus comment ils s'appellent. On a ainsi la conscience tranquille. Il y a une différence fondamentale entre la Katyn oeuvre des noirs, qui est un crime contre l'humanité, et la Katyn oeuvre des rouges, qui ne doit pas être punie. On n'en parle plus, on ne sait même pas le nom des assassins.

La plus brillante nation de l'Europe du 18-e siècle, la France, finit sa révolution et ses guerres napoléoniennes humiliée, détestée par l'Angleterre, l'Espagne, l'Italie, l'Allemagne, l'Autriche, la Turquie, la Russie. Et surtout elle finit exsangue, un désastre démographique. Le 19-ème siècle voit tripler ou quadrupler la population de la plupart des nations européennes, mais pas celle de la France, qui ne se relèvera jamais. On explique qu'il nous reste le code Napoléon et la Comédie Française; on s'en serait bien privé, le prix a été trop grand. D'autres nations ont eu la liberté et le bien-être sans révolution. Mais comment combattre une mythologie devenue nationale? Les mythologies continuer à dominer l'esprit des peuples, non seulement primitifs, mais aussi contemporains. Et la mythologie formée à la fin de la deuxième guerre mondiale, avec ses zones d'ombre, ses non-dits? Le voile commence à se déchirer, laissons le temps faire son oeuvre, ne désignons pas ici du doigt les trous béants.

Je crois en avoir déjà trop dit.

Paul H. Stahl

DU PAIN DOMESTIQUE AU PAIN ARTISANAL

Mouette Barboff

INTRODUCTION

Ces quelques pages font partie d'un corpus beaucoup plus large sur le thème du pain domestique au Portugal, recherche menée depuis plusieurs années dnas quatre communautés choisies en fonction de plusieurs critères: environnement écologique, production céréalière prédominante, organisation socio-économique.

Deux d'entres elles sont situées au nord-ouest, dans l'Alto Minho; bien que très proches géographiquement, elles sont très différentes l'une de l'autre; Castro Laboreiro est une micro-région à la frontière espagnole, dont les hameaux s'échelonnent de part et d'autre de Castro Laboreiro Vila (936 m d'altitude); la culture du seigle prédomine. Soajo, village de moyenne montagne (300 m d'altitude) jouit d'un climat chaud et humide qui a favorisé la culture du maïs dès le XVI-ème siècle comme dans tout le Minho à quelques exceptions près. La troisième communauté se situe dans la Serra de Estrela, massif montagneux de la Beira Alta (1991 m) au nord-est du pays; à Sabugueiro (1050 m, village le plus élevé du Portugal) le seigle pousse jusqu'à 1600 m. Enfin, la quatrième communauté est une coopérative agricole "Estrela Vermelha" (Etoile Rouge) près d'Ermidas en Alentejo, vaste pénéplaine au sud du Tage où la culture du blé existe depuis longtemps; la grande propriété a facilité la mécanisation mais elle ne s'est généralisée que depuis une vingtaine d'années.

L'emplacement de ces communautés coïncide avec le découpage géographique de trois grandes régions naturelles (Ribeiro, 1945): - O Norte atlantico (nord-ouest); - o Norte trasmontano (nord-est à tendance continentale); - o Sul mediterrâneo (sud). Cette diversité nous a permis de mettre en exergue certaines particularités et d'établir par l'analyse comparative les analogies ou les divergences de ces sociétés agro-pastorales. Dans les quatre communautés la production de céréales donne lieu à la production domestique du pain, aliment de base de ces populations rurales: - pain de maïs à Soajo, "broa"; - pain de méteil à Castro Laboreiro, "mistura" (seigle + blé acheté); - pain de seigle à Sabugueiro, "pão de centeio"; et - pain de blé en Alentejo, "pão de trigo".

L'aspect que nous voulons évoquer ici concerne le passage de la production domestique à la fabrication artisanale du pain. Si nous pensons à priori que le pain domestique est une affaire de femmes et le pain artisanal un domaine réservé aux hommes, nous devons nuancer cette vision des choses. Dans certains cas, nous pouvons parler de complémentarité, dans d'autres de substitution progressive ou définitive, mais il est clair que la commercialisation du pain n'exclut pas la participation des femmes, de même que l'homme intervient parfois dans la fabrication domestique du pain. Le pain de boulanger tend à se développer dans les communautés rurales mais il est loin d'être généralisé (comme en France); l'évolution se fait lentement, étape par étape et parfois même à rebours selon le contexte socio - économique; elle témoigne de la résistance des femmes à ceder leur part de "pouvoir" et leur statut de "nourricières" aux hommes. Nous avons choisi de présenter successivement quelques exemples susceptibles d'illustrer les étapes de cette évolution:

1 - l'homme et la cuisson du pain domestique (Soajo); 2 - le four, espace féminin (Sabugueiro); 3 - les boulangères "faiseuses" de pain (Sabugueiro); 4 - la "porteuse" de pain (Castro Laboreiro); 5 - la tournée des boulangers (Castro Laboreiro, Sabugueiro); 6 - le retour au pain domestique (Alentejo); 7 - un boulanger de village (Soajo); 8 - la femme du boulanger (Soajo).

L'HOMME ET LA CUISSON DU PAIN

A Soajo, bourg de 2400 habitants, l'émigration masculine intense existe depuis plusieurs générations. Quelques femmes font encore le pain de maïs - "broa" - auquel elles ajoutent un peu de farine de seigle (domestique ou achetée) pour faciliter la fermentation; les pains sont cuits à demeure, dans le four de granit construit dans la cuisine près du foyer. C'est la femme qui pétrit la pâte et surveille sa fermentation, c'est l'homme qui chauffe le four et enfourne les pains (ceux qui n'ont pas émigré).

Le père de Deolinda chauffe le sien au bois de pin; on considère que le four est chaud lorsqu'il se forme un triangle blanc à l'entrée, sur la pierre de gauche. Il utilise un fourgon (longue perche de bois), "chissadoiro", pour étaler les braises sur toute la surface de la sole, puis un rable (rateau de bois sans dents), "rodo", pour les rasembler à l'entrée avant de les jeter dans le cendrier, sorte de niche aménagée sous le four. Enfin, pour bien nettoyer la cole des restes de braises, cendres ou charbon de bois, il passe l'écouvillon, "baredoiro", long manche en bois au bout duquel est attaché un vieux chiffon mouillé.

Lorsque le four est prêt, il est temps d'enfourner le pain; il dit que c'est son travail d'enfourner le pain parcequ'il a plus de pratique. Deolinda (qui remplace sa mère) apporte les boules de pâte farinées une à une dans l'écuelle de bois, "gamello", et les fait basculer sur la pelle en bois, "pa"; son père a allumé quelques brindilles à l'entrée du four pour l'éclairer; il commence à enfourner les grosses miches de manière à bien occuper l'espace intérieur du four et place les plus petites sur le côté; la farine empêche les pains de coller les uns aux autres. Ce travail terminé, il fait une croix avec la pelle, la positionnant verticalement de haut en bas et horizontalement de gauche à droite sur les quatre côtés de l'ouverture du four; tout en traçant la croix il prononce l'oraison suivante:

Deus cresce o pão no forno
e os bois no corte do seu dono
com o poder de Deus e da Virgem Maria
um padre nosso com Ave Maria.

Dieu fait croître le pain dans le four
et les boeufs dans l'étable de leur maître
avec le pouvoir de Dieu et de la Vierge Marie
un Notre Père et un Ave Maria.

Il pose la pelle et lance une poignée de farine de seigle sur les pains pour leur donner une belle couleur et laissse s'écouler quelques secondes avant de fermer le four; il n'utilise pas la dalle de granit gravée d'une croix prévue à cet effet mais une porte volante en bois que l'on a fait tremper dans l'eau pendant une heure ou deux pour l'empêcher de brûler; il la bloque avec un manche en bois. Sa femme intervient avec un seau de boue fraîche pour colmater les fentes et éviter toute déperdition de chaleur, plâtrage qu'elle consolide ensuite avec de la cendre froide.

Contrairement à toute attente, le père ne mange pas le pain fait à la maison: "mon homme ne mange pas de pain de maïs, il a été opéré de l'estomac et le médecin lui a déconseillé, il mange du pain de blé... moi aussi j'en mange, le matin avec le café déclare sa femme; quant à la fille, elle ajoute que ça lui est égal de manger du pain de blé avec certains plats mais en revanche "si c'est de la viande de porc ou des sardines... seulement avec du pain de maïs".

LE FOUR, ESPACE FEMININ

A Sabugueiro (720 habitants) les femmes sont encore nombreuses à faire le pain de seigle, "pão de centeio". Certaines pétrissent toutes les semaines, d'autres tous les quinze jours; pour les cuire, elles se réunissent en petits groupes de quatre, cinq ou six femmes appelés "maltas", selon un ordre préalablement établi; quand arrive leur tour, elles se rejoignent au four communal appartenant à l'Eglise, chacune portant un fagot de bois sec (pin ou genêt) et quelques branches de genêt vert pour confectionner les balais. Les fagots sont enfournés un à un puis enflammés; il y a souvent trop de bois et le surplus est remporté. Une femme accède au conduit de la cheminée et ouvre la plaque de tirage; pendant que le four chauffe, la porte entr'ouverte, les femmes repartent chez elles pour retravailler légèrement la pâte fermentée et façonner les pains. Une demie heure après, elles reviennent portant leur plateau sur la tête et les déposent sur des étagères le long du mur.

Chaque groupe apporte son fourgon et la pelle en fer pour retirer les braises, mais la pelle en fer qui sert à enfourner et à défourner les pains reste en permanence au fournil. Avec des petits bouts de bois ou des aiguilles de pin, elles se mettent à faire les marques "sinais", pour identifier leurs pains. Une femme s'empare du fourgon pour étaler les braises, une autre confectionne des balais. Lorsque le four est chaud, les briques qui tapissent la voûte intérieure blanchissent; il faut retirer les braises et balayer la sole, repousser la plaque de tirage et commencer l'enfournage. Une des femmes, jeune et robuste de préférence, se place à l'entrée du four munie de la pelle à enfourner; ses compagnes viennent l'une derrière l'autre déposer une à une les boules de pâte saupoudrées de farine sur la pelle; celle qui enfourne les envoie d'un coup sec au fond du four en arc de cercle. La répétition de ce geste à un rythme accéléré, la chaleur qui se dégage et le maniement de la pelle lourde à porter, rendent cette oépration épuisante; il faut faire vite et les pains sont nombreux (trente à quarante en moyenne).

L'enfournage terminé, elle redépose une ou deux pelletées de braises à l'entrée avant de refermer la porte métallique du four; il n'y a plus qu'à attendre. Pendant la cuisson du pain les femmes restent au fournil, elles parlent de choses et d'autres tout en mangeant un morceau. Elles sont souvent accompagnées d'enfants, les plus jeunes, mais aucun homme ne franchit le seuil de la porte; le fournil est un espace esclusivement féminin et revendiqué comme tel. Une petite anecdote dont nous avons été témoin le montre: un homme était entré se réchauffer près du four pendant la cuisson du pain; les femmes qui parlaient entre elles se turent; l'une d'elles s'adressant à un gamin qui traînait par là lui dit: "qu'est-ce que



L'enfournage du pain de maïs à Soajo.

Le pain de maïs à Soajo.





Le défournage des pains à Sabugueiro.

Le transport des pains du four à la maison, à Sabugueiro.



tu viens faire ici... ce n'est pas la place des hommes!" Aussitôt l'homme s'excusa et sortit bien qu'une autre fît mine de le retenir.

Le message est clair (les femmes se taisent à l'approche de l'homme) mais en même temps très modulé (la femme s'adresse au gamin plutôt qu'à l'homme directement); celui-ci comprend que c'est à lui que le message s'adresse (il s'excuse et sort) mais pour adoucir sa sortie, son exclusion, une autre fait mine de le retenir. Cet épisode résume assez bien l'esprit dans lequel s'exprime un interdit, la lisière entre ce qui se fait ou ne se fait pas, entre ce qui se dit et le non dit.

LES BOULANGERES "FAISEUSES DE PAIN"

Dans la même communauté, depuis quelques années seulement, trois femmes font des pains sur commande, destinés à la vente, mais ces boulangères n'ont pas pignon sur rue, elles font ce travail pour gagner quelque argent et leurs pains sont vendus dans les cafés - boutiques de produits régionaux aux touristes de passage; les commerçants qui leur passent commande fournissent la farine.

Elles pétrissent la pâte à domicile mais cuisent les pains dans le four communal en même temps que les autres; leurs pains sont plus petits que les pains domestiques mais la qualité de la farine de seigle mélangée parfois avec de la farine de maïs et de blé, la technique utilisée, restent sensiblement les mêmes; les quantités varient selon la période de l'année. Ceux de Maria de R. pèsent 800 gr et sont à base de seigle et de blé; ils sont vendus 100 escudos au café "Lareira"; elle a d'abord été payée à la journée (600 esc.) puis au mois. Ce jour-là elle en avait fait 53. - Conceiçao fait des pains de 900 gr / 1 kg et utilise un mélange de seigle - maïs - blé; ils sont vendus 100 escudos, elle est payée 700 escudos par jour et en fait 40 par semaine; au moment du carnaval elle en a fait 300. - Maria da Graça fait des pains de 1,300 kg / 1,400 kg; elle aussi mélange trois farines, seigle - maïs - blé; les pains sont vendus dans un autre café 150 esc. Tandis qu'elle avait fini de pétrir et de façonner les pains, son mari est intervenu pour râcler la pâte dans le pétrin; elle a fait 20 pains.

A partir de ces quelques observations on constate que le poids des pains et les quantités ne sont pas les mêmes pour les trois femmes; les prix aussi varient d'un commerçant à l'autre; le contrôle des prix exercé sur le pain vendu en boulangerie échappe à ceux-ci, vendus plutôt comme des curiosités régionales; les femmes sont payées à la journée ou au mois et produisent davantage en période de fête; leur statut est proche de celui des journaliers qui ne fournissent que leur force de travail. On leur fournit la farine mais en revanche elles utilisent leurs accessoires (pétrin, tamis, racle, plateau); la technique reste la même avec toutefois quelques variantes: le pétrissage de la pâte avec les deux mains (alors que c'est la main droite seulement qui pétrit, à Sabugueiro) et l'utilisation de plateaux plus grands pour le transport des pains au four puis chez le commerçant. Enfin, fait unique en son genre, l'intervention du mari pour râcler les restes de pâte dans le pétrin.

La transgression du code socio - culturel (pétrissage des deux mains et intervention du mari) s'explique par le changement de statut du pain: ce n'est pas du pain domestique partagé dans la même famille, ce n'est pas du pain de boulanger consommé au sein d'une même communauté; c'est un pain "bâtard" en quelque sorte, vendus aux étrangers.

LA "PORTEUSE" DE PAIN

Un autre exemple de femme intervenant dans la vente de pain est celui de la marchande ambulante de Castro Laboreiro, à la différence qu'elle ne les fait pas, elle les achète en gros pour les revendre au détail de hameau en hameau. Du 15 mars au 15 décembre les habitants vivent dans les hameaux qui se trouvent en amont de Castro Laboreiro Vila: les trois autres mois de l'année, la majorité quittent les "brandas" pour les "inverneires", hameaux situés en aval. La marchande amabulante passe trois fois par semaine avec son âne: le mardi, le jeudi et le samedi. La veille elle passe sa commande de pain au boulanger de Malgaço (ville départementale à 27 km), qui lui livre le pain le lendemain à 7 H 30 du matin à Castro Laboreiro Vila. Elle commande 130 pains, "peças pequenas" (petites pièces) ou "trigos" (blés) à 25 escudos et 35 pains, "grossas peças" (grosses pièces) à 50 escudos; elle vend les petits pains 29 escudos et fait un bénéfice de 4 escudos par pain et pour les gros, le double.

Toutes les femmes accourent dès que la marchande arrive avec son âne, le nombre de pains étant limité; celles de Rodeiro, dernier hameau (à 4 km de Castro Laboreiro Vila) servies en dernier doivent se contenter des restes; elles se plaignent de trouver le pain dur mais aussi parceque la marchande rationne la vente pour pouvoir contenter tout le monde. Ceci arrive en juillet surtout pendant les moissons, lorsque très peu de femmes font du pain par manque de temps, manque de force aussi après une journée harassante de travail (elles moissonnent encore à la faucille); mais aussi parcequ'avec la chaleur le pain domestique durcit trop vite. "Elles ne veulent que du pain, elles n'ont faim que de pain..." déclare la marchande résignée; peu de femmes en effet se risquent à lui acheter ses autres marchandises: fruits, légumes, boissons en boîtes, quelques pièces de mercerie, bas,

culottes, ou de droguerie, savon, poudre à laver... seulement dans les grandes occasions ou les cas de nécessité absolue.

Les "peças" sont des pains courts allongés, à base de froment; les femmes, qui consomment habituellement le pain de seigle, préfèrent ces pains pour le café au lait du matin ou avec le fromage lorsqu'elles partent faire pâturer leurs bêtes. Pendant les moissons, les femmes se les arrachent à tour de bras; à Rodeiro nous avons été témoin d'une altercation très vive entre la marchande et une cliente qui insistait pour acheter quatre pains; la marchande voulait lui en céder seulement deux; la cliente insistait "j'en prends deux pour moi et deux pour ma voisine" mais la marchande refusait de se laisser fléchir: "si je lui en donne quatre, qu'est-ce que je vais donner aux autres?"

Après cette dispute elle profita de ma présence pour se justifier: "le pain c'est comme à la loterie... parfois ça suffit, parfois ça manque, moi je préfère quand ça manque parceque ça veut dire que j'ai tout vendu, tandis que si le pain reste, c'est moi qui doit subir le préjudice... c'est un travail pénible et difficile, avant c'était facile, tout le monde avait sa chance; maintenant il y a peu de bénéfice et béaucoup de dépenses. Par exemple les fers de mon âne, ses chaussures si vous préférez, ça fait 1200 escudos et ça dure un mois! deux kilos de clous ça coûte 3000 escudos, pour chaque fer il faut 6 clous, ça fait 24 clous. C'est cher, et puis il y a les impôts, la caisse de sécurité, etc..." Soulagée d'avoir pu dire ce qu'elle avait sur le coeur, la marchande raconte les débuts de sa carrière: "à seize ans j'allais au pain à la boulangerie puis je faisais du porte à porte; ma mère me disait 'apporte un pain à cette dame et à telle autre' et moi j'allais; ça, pendant des années. Après je me suis mise à mon compte, lorsque je me suis mariée; plus tard j'avais deux ânes, ma fille m'aidait, elle faisait un côté de la vallée pendant que moi je faisais l'autre... mais maintenant elle vit et travaille en France".

Cet exemple montre comment cette femme a évolué; porteuse de pain à domicile (pour le compte de sa mère) elle se fait marchande ambulante (une fois mariée) avec l'acquisition d'un âne pour transporter la marchandise, puis de deux quand sa fille est à son tour en âge de l'aider à rentabiliser son affaire; financièrement parlant, elle raisonne comme tout chef d'entreprise qui sait évaluer ses dépenses et gérer son commerce: elle tient compte de l'usure du matériel (l'âne en occurence), à satisfaire sa clientèle sans pour autant compromettre son bénéfice par des invendus; cependant le pain n'est pas une marchandise comme une autre, il n'est pas question de le perdre (invendus) et il en faut pour tout le monde. Lorsqu'il en manque il faut le partager; le souci d'équité est si fort que la marchande n'hésite pas à se quereller avec sa cliente en refusant de lui vendre trop de pain, ce qui est un comble commercialement parlant; elle ne vend pas de pain comme on vend un kilo de pommes de terre, elle le distribue parcimonieusement, comme une mère avec ses enfants; le pain-monnaie devient pain communautaire.

LA TOURNEE DES BOULANGERS

La tournée des boulangers et les dépôts de pains ont largement contribué en France à la disparition du pain domestique; tel n'est pas encore le cas dans les campagnes portugaises. A Castro Laboreiro le boulanger passe en camionnette le lundi, mercredi et vendredi à 13 H, jours qui alternent avec ceux de la marchande de pain; il vend deux sortes de pains (comme elle) mais différents: "peça de trigo" (pièce de blé) à 27,5 escudos, plat, allongé et fendu et "pão milho" (pain de maïs) rond à 50 escudos, "comme à la maison" commente une cliente; les premiers sont les plus demandés.

A Sabugueiro le boulanger passe tous les jours en voiture sauf le dimanche; il klaxonne très fort pour prévenir la population; il vend quatre sortes de pains: des petits pains fendus, ronds, à 5 escudos "papesecos"; des pains ronds à 50 escudos; d'autres légèrement plus petits à 47,5 escudos; d'autres plus gros à quatre boules à 65 escudos. Il vend également du lait de longue conservation.

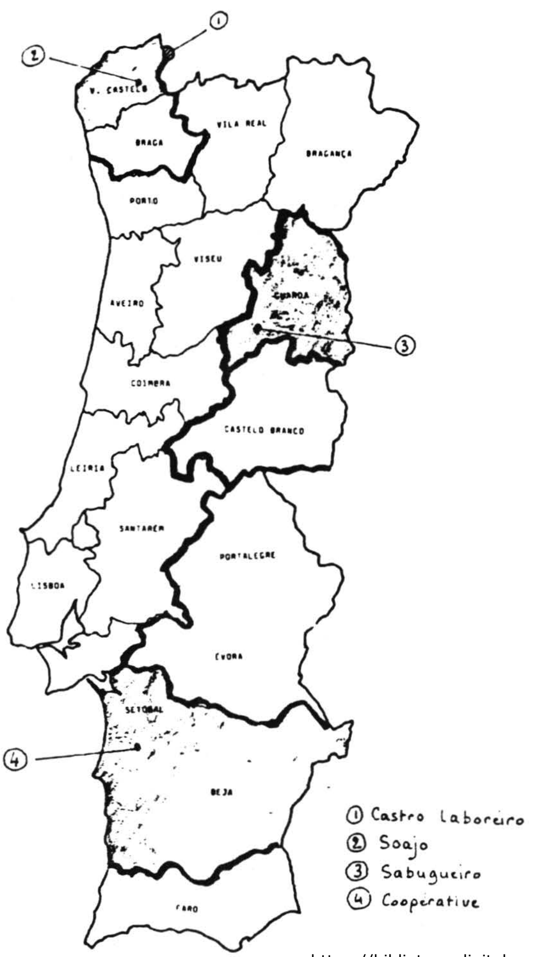
Suite à ces deux exemples, nous remarquons que le boulanger de Castro Laboreiro ne fait pas de concurrence déloyale vis-à-vis de la marchande de pain; à Sabugueiro le choix est plus grand mais à part les "papesecos", petits pains très répandus au Portugal, rien hormis la forme et le prix ne distingue les pains; ils n'ont pas de nom pour annoncer ce qu'ils contiennent; on suppose que ce sont des pains de froment par opposition aux pains de seigle des ménagères; le boulanger vend ses pains aux habitants et ne concurrence pas non plus les femmes boulangères de Sabugueiro dont les pains sont vendus comme nous l'avons vu aux touristes de passage ainsi que d'autres produits régionaux (fromage de brebis ou"queijo da Serra", miel artisanal).

LE RETOUR AU PAIN DOMESTIQUE

On aurait tort de croire que les femmes qui cessent de faire du pain n'en font plus jamais; les raisons qui les ont encouragées à interrompre cette activité peuvent subir des altérations et le pouvoir d'achat peut baisser en période de crise; c'est ce qui s'est passé il y a quelques années en Alentejo où la majorité de la population rurale est salariée.



La cuisson du pain de méteil à Castro Laboreiro.



Judith vit seule avec son fils et travaille dans la coopérative agricole "Estrela Vermelha" (60 personnes). Après la révolution de 1974, les travailleurs agricoles ont occupé les terres et leur niveau de vie s'est amélioré. Les femmes gagnaient 12.000 escudos par mois et recevaient des avantages en nature (pommes de terre, riz, viande de porc, huile d'olive, haricots secs, pois chiches) produits par la coopérative, d'une valeur de 50.000 escudos par an; de plus chacun possédait une parcelle de terrain pour cultiver des légumes; le logement gratuit et vingt trois jours de congés par an. Cette abondance après des années de restriction, a encouragé Judith à acheter son pain chez le boulanger; mais lorsque son prix augmente elle est revenue sur sa décision, elle s'est remise à faire du pain: "le boulanger vend le pain 70 escudos le kilo; j'achète un sac de farine (de blé) 2050 escudos et ça me sert penant 40 jours et plus... ça revient beaucoup moins cher que d'acheter tous les jours un pain; pour moi c'est plus économique. Je fais le pain parceque c'est moins cher".

UN BOULANGER DE VILLAGE

Soajo a donné naissance à plusieurs générations de boulangers: la plupart ont émigré à l'intérieur ou à l'extérieur du pays pour exercer leur profession; un seul professe à demeure. Le boulanger de Soajo propose cinq sortes de pain dont un à base de maïs (comme le pain domestique régional) vendu au poids; un second fait d'un mélange de seigle et de blé de 500 gr, "semea"; un troisième de blé, "pão de cabeça" (pain de tête), les deux extrémités repliées; il pèse 480 gr; un petit pain fendu de 90 gr, "papeseco"; un autre ayant la même forme mais deux fois plus petit, de 45 gr, appelé "trigo" (blé); hormis le pain de maïs, "broa", vendu au poids, les autres sont vendus à la pièce; il possède deux fours, un four à bois et un four électrique.

Une partie de sa production emploie la même technique que celle des femmes à la maison (fermentation sur levain, façonnage dans l'écuelle de bois - "gamelo", cuisson au four à bois), cependant le pétrissage est mécanique et le boulanger ajoute de la farine de blé au mélange maïs/seigle. Dans la fabrication des "paes de cabeça" et "semeas" il mélange de la levure au levain; le façonnage est manuel, le pointage se fait sur le plateau, la cuisson dans le four électrique. Enfin, les "papesecos" et les "trigos" sont pétris sur levure uniquement, ils sont façonnés par une machine qui divise la pâte en boules, le pointage se fait sur couche (toile), la cuisson au four électrique.

A travers ces trois processus de fabrication on constate que le premier est proche du pain domestique, le dernier est artisanal; en ce sens que la machine intervient à tous les stades, il n'y a pas de mélange de farine à faire, ni de levain ou de four à préparer; le processus intermédiaire est un compromis entre les deux autres. Le boulanger de Soajo emploie trois ouvriers, un "amassador" (responsable du pétrissage) et deux "ajudas" (aides); il fait une tournée dans les hameaux environnants.

LA FEMME DU BOULANGER

C'est elle qui tient la boutique. Elle vend les pains que son mari produit, quelques gâteaux, des bonbons, de la margarine et du lait de longue conservation. Tous les soirs elle balaie consciencieusement l'étagère à pain; les invendus sont vendus à bas prix pour les chiens. C'est elle qui prépare le levain pour le pain de maïs avec un morceau de pâte de la dernière pétrie, de la farine de maïs et de l'eau; le levain ainsi rénové doit fermenter pendant cinq heures, avant l'arrivée des ouvriers. C'est elle également qui achète et qui fixe le prix du maïs chaque année aux femmes de Soajo qui cultivent du maïs mais ne font plus de pain: "elle l'achète à condition qu'il soit propre" (passé au crible) disent-elles.

Le statut de la femme du boulanger est intéressant parcequ'elle intervient à tous les niveaux; elle vend le pain que produit son mari, activité complémentaire fondamentale; elle calcule et établit le prix du marché en achetant aux femmes leur production de maïs; à ce titre elle exerce une certaine autorité sur elles et se montre exigeante (le maïs doit être propre sinon elle n'en veut pas); de plus, elle revend aux mêmes femmes le maïs sous forme de pain dont le prix, supérieur, tient compte de la valeur ajoutée (mouture et fabrication); en mai 1987 elle achetait le kilo de maïs en grains 40 escudos, et vendait le pain de maïs 70 escudos le kilo (il faut rappeler que le pain de maïs contient un pourcentage de seigle et de blé). Enfin, elle intervient au fournil (espace masculin) pour accomplir une tâche essentielle dans la fabrication du pain, la préparation du levain.

En résumé, elle achète un produit (le maïs), participe à sa transformation (en préparant le levain), le revend directement au public sans passer par des intermédiaires (ni à la vente, ni à l'achat, ni à la fabrication puisque l'entreprise est familiale). Dans ce système circulaire de production / consommation la femme du boulanger occupe une place privilégiée, voire stratégique au sein de la communauté.

*

CONCLUSION

L'énumération de ces quelques exemples révèle deux aspects essentiels: - la diversité des raisons qui obligent les femmes à délaisser en partie, temporairement ou définitivement

la productçon domestique du pain au profit du pain de boulanger; - l'intervention des femmes dans la commercialisation du pain à plusieurs niveaux.

Dans le premier exemple; nous avons vu que le père intervient dans la cuisson du pain domestique mais ne peut pas en manger pour des raisons de santé: cette contrainte l'oblige à manger le pain de boulanger ce qui réduit d'autant la production domestique. A Castro Laboreiro les femmes délaissent provisoirement la fabrication du pain de méteil pendant les moissons et achètent leur pain à la marchande du boulanger; la déstabilisation de la cellule familiale entraîne aussi des répercussions dans la consommation domestique du pain (émigration du mari, des fils; mariage des enfants) mais aussi veuvage, vieillesse; dans ce cas elles s'approvisionnent chez une parente proche en échange de farine, ou chez le boulanger.

A Soajo comme à Castro Laboreiro une partie des femmes qui font leur pain préfèrent celui du boulanger pour leur petit déjeuner; ce phénomène, considéré presque comme une entorse à la consommation quotidienne, et justifié par le fait qu'il se limite au premier repas de la journée, tend à se développer. A la coopérative, Judith a cessé de faire du pain puis s'est remise à en faire pour des raisons purement économiques. Nous observons donc dans ces différents cas d'abandon ou de maintien de la production domestique, des raisons de force majeure d'ordre physiologique (le cas du père de Deolinda); physiques (absence des hommes, des enfants); exceptionnelles (épuisement des réserves; pendant les récoltes; à la fête ou à la foire); économiques (coût moins élevé); stratégiques (concentrer les pouvoir ou responsabilité dans la production). L'achat régulier de pain en complément du pain domestique, pour le petit déjeuner correspond à un choix et une dépense limitée.

Hormis ce cas particulier de pain de complément, on peut dire que dans tous les autres cas il y a contrainte. Le pain domestique ne cède pas facilement sa place au pain artisanal; que ce soit par habitude, devoir ou obligation, les femmes n'abandonnent pas aisément leur statut de femmes nourricières.

Parallèlement, nous assistons à la participation progressive des femmes dans la commercialisation du pain. A Sabugueiro, les femmes boulangères font du pain de seigle (marqueur d'identité régionale) destiné aux gens de l'extérieur, et sont rémunérées en échange de leur travail. A Castro Laboreiro, la marchande intervient au niveau du transport et de la diffusion du pain de boulanger; elle fait un bénéfice sur la vente de pain mais elle n'est pas motivée uniquement par l'argent qu'elle gagne, elle a aussi un rôle à jouer. Quant à la femme du boulanger de Soajo, ses rôles sont multiples dans l'entreprise familiale, à la boutique, au fournil, auprès des femmes de la communauté; il y a maximisation du profit pour un minimum de moyens. Par la commercialisation du pain, les femmes acquièrent de nouvelles responsabilités, de nouveaux pouvoirs.

Le passage du pain-produit gratuit, au pain-produit vendu, génère des comportements nouveaux, des transgressions aux codes socio-culturels en place ainsi que nous avons pu l'observer dans deux cas inverses et opposés de symétrie en miroir: celui du mari râclant la pâte dans le pétrin domestique, celui de la femme du boulanger préparant le levain dans le pétrin mécanique.

Paris, le 17.8.1990



L'Île d'Ada-Kaleh; vue d'ensemble.

LES TURCS D'ADA KALEH

Contribution monographique

Elena Cojocaru ***

L'île de Ada Kaleh, située au milieu du Danube, là où la chaîne des Carpathes rencontre celle des Balkans, est isolée en permanence par les eaux du fleuve. Pour y arriver on traverse le fleuve à l'aide d'une barque, à partir de la ville de Orşova; ou encore, en quittant la voie ferrée, on avance vers Vârciorova jusqu'à un piquet de gardes frontière où vous attend une barque. Elle vous transporte sur l'île, devant une vieille forteresse, près du débarcadère. Une allée, abritée par des marronniers sauvages, mène au petit village de l'île. Les visiteurs sont d'habitude accompagnés par le batelier lui-même; il les conduit vers la mosquée, vers le centre de l'habitat, ou dans les cafés, les tabacs, les petits kiosques où on vend des souvenirs qui rappellent l'Orient, les habitants de l'île étant d'origine turque.

Par son emplacement, l'île attire de nombreux touristes, Roumains ou étrangers. Les groupes d'écoliers se succèdent; ils viennent visiter la forteresse et admirer la grande beauté du paysage. Du côté roumain il y a la montagne d'Alion, dont le sommet se situe à 340 m; de l'autre côté du fleuve commence la chaîne des Balkans. L'île a été appelée de diverses manières; le plus ancien des noms semble être celui d'Erythia; elle a été appelée aussi Continua, puis Pirna. Une carte datée de 1716 note le nom de Karolina; on connaît aussi le nom de Orşova Nouà; les habitants du côté roumain l'appellent Ostrov. Le nom actuel est cité en 1737 dans les Ephémérides Daces de Daponte.

L'île, située sur un support granitique, se trouve entre les embouchures des rivières roumaines de Cerna et de Bahna; longue de 1750 m, elle est large d'approximativement 500. Elle est située entre les méridiens de 23° et de 24° et entre les parallèles de 44° et 45°. Sur la base granitique se sont déposés le long des siècles les terres transportées par le Danube et celles jetées à proximité par la rivière de Cerna; le centre de l'île est plus haut que ses rivages. L'argile alterne avec les couches de sable fin. L'humidité permanente a favorisé le développement de la végétation. Comme partout où des terres sont situées près des riviées, on remarque des alluvions, plus visibles du côté jougoslave, où elles montent en escalier le long de l'île. A leur partie inférieure il y a la plage.

Le climat est assez chaud durant l'été, la température moyenne étant de 32 °; mais, grâce à la proximité de l'eau, la température reste agréable même dans les mois les plus chauds. Les pluies de l'été ont souvent un caractère torrentiel; la terre, qui comprend beaucoup de sable, absorbe vite les eaux et la boue n'existe presque nulle part. L'automne est long, et c'est probable la saison la meilleure. La végétation reste verte très tard en automne; ce n'est que vers la fin du mois de novembre que la température devient froide. Les matins, en automne, le brouillard et les vapeurs empêchent une vue claire; lorsqu'ils remontent lentement, dégageant les montagnes, on perçoit les couleurs de rouille de la végétation. L'île devient triste lorsque la saison des pluies dure trop. En hiver, des blocs de glace descendent le fleuve et s'amoncelent parfois près des rivages. Le cours du fleuve étant rapide, l'eau ne gèle jamais jusqu'à réunir les deux rivages, mais tout au plus quelques mètres près des rivages.

La température est douce même en hiver; les vapeurs du Danube s'accumulent au-dessus de l'île et protègent l'ensemble; les vignobles et même les figuiers ne risquent par de geler. Le seul ennui est causé par les vents qui soufflent souvent, surtout en début de

*** Les étudiants qui suivaient les cours de sociologie de Henri H. Stahl devaient présenter en fin d'année un texte basé sur une recherche de terrain. C'est un travail de cette nature qui est publié dans les pages qui suivent; daté de 1934, il est signé par une étudiante en géographie, Elena Cojocaru. Je ne connais pas son nom actuel ni son devenir professionnel et cette publication n'a donc pas pu être faite avec son accord. La qualité de son étude est telle qu'elle mérite la publication. Ce travail, de même que d'autres effectués dans le même séminaire, destinés à être envoyés au pilon, ont pu être sauvés de la destruction par la prévoyance du sociologue Gheorghe Nicolae. Les profonds bouleversements qui ont eu lieu en Roumanie, où l'histoire et les traditions ont été effacées volontairement par une dictature d'un demi-siècle, rendent précieuses les informations directes recueillies dans les villes ou les villages de la Roumanie; c'est une raison supplémentaire pour laquelle la publication de la présente étude s'impose. On connaît les Turcs qui habitaient l'île de Ada Kaleh à travers des recherches linguistiques ou historiques; celles de la sociologie et de l'ethnologie semblent être absentes. Actuellement l'île est innondée à la suite de la construction d'un barrage situé au niveau des Portes de Fer - Djerdap; la population locale a donc quitté l'endroit et ses traditions se sont perdues.

printemps. Le printemps lui-même arrive tôt, plus tôt que dans les régions voisines. Les montagnes sont encore recouvertes de neige, mais dans l'île des perce neige plus grands qu'ailleurs annoncent le printemps.

Les ennuis les plus importants sont causés par les innondations; la fonte des neiges fait monter les eaux du Danube qui recouvre alors une bonne partie de l'île. Les terres les plus basses, situées au Nord-Ouest sont les premières à être innondées, mais la partie Sud-Ouest est plus élevée. L'eau innonde les allées voisines du débarcadère, tandis que le centre de l'île n'est jamais innondé. Les jardins situés dans les parties basses sont eux-aussi innondés, de même que le vieux cimetière. L'eau y coule parfois en torrents rapides, comme je l'ai observé durant l'innondation de 1930, les jours précédant les Pâques. Sur les deux parties plates situées d'un côté et de l'autre de la mosquée, l'eau était montée de deux mètres; elle avait l'aspect d'un lac, bordé d'un côté par les murs de la forteresse. Les maisons n'avaient pas été innondées mais les cours et les jardins voisins si. Les sentiers aussi étaient recouverts par l'eau et les habitants, isolés, communiquaient à l'aide de barques. Quelques-uns s'étaient retirés dans les maisons construites au-dessus de la cité. Cet abandon des maisons se faisait progressivement, à mesure que l'eau avançait, les gens allant s'installer dans les chambres disponibles près de la mosquée, à l'école élémentaire ou à l'école des métiers (les élèves étant partis pour les vacances), construites sur les murs de la forteresse.

Après trois jours, comme l'eau avançait toujours, les habitants commençaient à être inquiétés, d'autant plus que l'eau abimait les parois des maisons. Une fois l'innondation finie, les maisons restent humides, inhabitables. L'innondation ne dure jamais trop; en 1930, après deux semaines, le niveau était redevenu normal. Ayant questionné un vieillard, Bercet Souliman (de 92 ans) si l'île est souvent innondée, il m'a répondu que depuis son enfance c'était la troisième grande innondation, mais que cette dernière avait été la plus importante. Au printemps, parfois en automne, l'eau stagnante recouvre quelques parties de la terre, les plus basses, par exemples des terres situées non loin de la mosquée. Une végétation spéciale se développe dans de telles occasions et les grenouilles se multiplient, les moustiques aussi. Un ou deux mois plus tard les eaux disparaissent et l'herbe recouvre la terre.

Si les blés ne rencontrent pas des conditions favorables de développement, les vergers et les vignobles sont favorisés par le climat. Les pommiers, les poiriers, les cognassiers sont nombreux et leurs dimensions sont grandes. On voit des vignobles dans presque tous les jardins; les ceps, liés, soignés, forment des voûtes auxquelles sont suspendues les grappes, quelques-unes jusqu'à un kilograme. Les chênes chevelus sont hauts; leur couronne est située vers la partie supérieure du tronc, car on coupe les branches les plus basses. On voit aussi des pruniers, des noyers, ou des nèfles qu'on garde pour l'hiver. Les figues y trouvent de bonnes conditions; elles sont cueillies encore vertes pour préparer des confitures, le reste étant vendu. En général la récolte est riche, car les conditions naturelles sont propices et les habitants bons connaisseurs dans la culture des vergers. On trouve aussi des arbres sauvages, près de l'eau surtout, comme le saule pleureur, le peuplier, l'orme, quelques jeunes chênes et des marronniers d'Inde qui jettent leur ombre sur l'allée située près du débarcadère.

Dès qu'on monte les quelques marches voisines au ponton, on perçoit sur la droite un petit jardin marqué par des allées en ligne droite, qui conduisent vers les quatres bouches de tunnels. Ce jardin est la promenade des habitants qui, malgré ses petites dimensions l'appellent "parc". Dans le jardin bien ombragé on voit les essences signalées plus haut. Ici est situé aussi le tombeau de Miskin Baba, propre, entouré de fleurs. Le centre du parc est un peu plus élevé que le reste; on y a aménagé des ronds fleuris, entourés d'allées bien entretenues par les soldats qui gardent la frontière.

La partie est du parc est plus basse; périodiquement recouverte par les eaux du fleuve, elle n'est pas entretenue. Après que les eaux se soient retirées, des plantes typiques poussent sur les terres innondables, spécialement des herbes qui gardent leur couleur verte grâce à l'humidité du sol; elles poussent hautes et elles sont fauchées par les soldats. L'herbe, tel un tapis vert, entoure les murailles de la vieille forteresse.

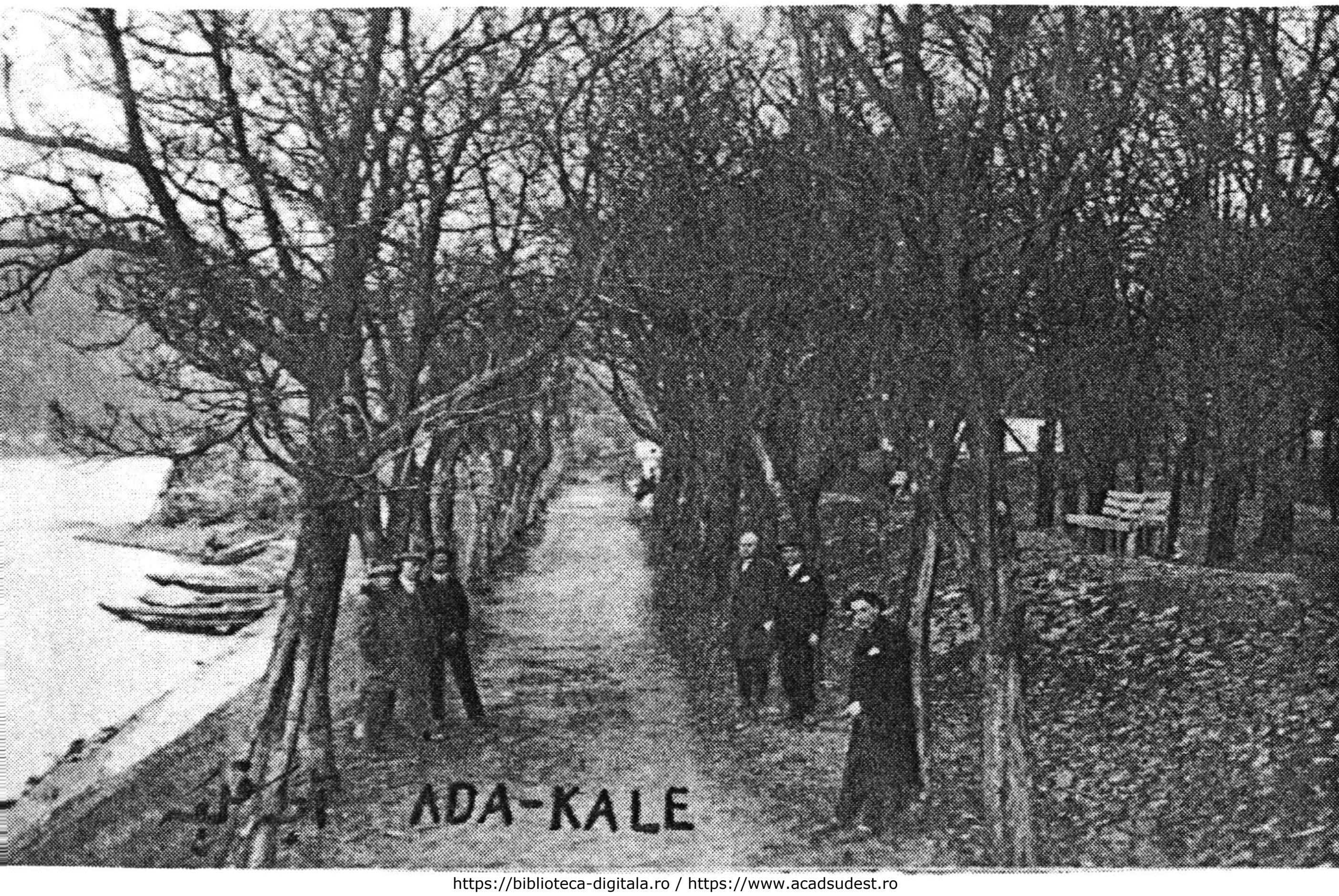
Les terres les plus basses, innondables, abritent des cultures tardives. On a essayé la culture du maïs, qui reste vert jusqu'en octobre. Des terres basses recouvertes par l'herbe se voient partout.

Les cultures maraîchères sont peu développées; presque chaque maison a un petit jardin où les femmes mettent des aubergines, des tomates, des poivrons et des salades (lactuca sativa). Si on trouve près de la fabrique de cigarettes quelques graines de tabac, on les sème dans le coin du jardin. Le tabac ainsi obtenu n'a ni la saveur ni la force d'un bon tabac (informateur Fatme Amet, 60 ans). - On ne trouve pas dans l'île une vraie prairie mais seulement des bandes étroites d'herbe. Dans la partie Ouest on trouve l'unique terrain qu'on pourrait appeler une prairie. - On a essayé de cultiver des champignons à l'intérieur des vieilles casemates, mais sans succès.

L'élevage des grands animaux ne trouve pas ici les conditions qu'elle trouve ailleurs; il y a seulement quatre vaches dans toute l'île et on est obligé d'acheter le lait apporté par des laitières venues de la plaine roumaine; elles le donnent à un batelier qui l'apporte dans

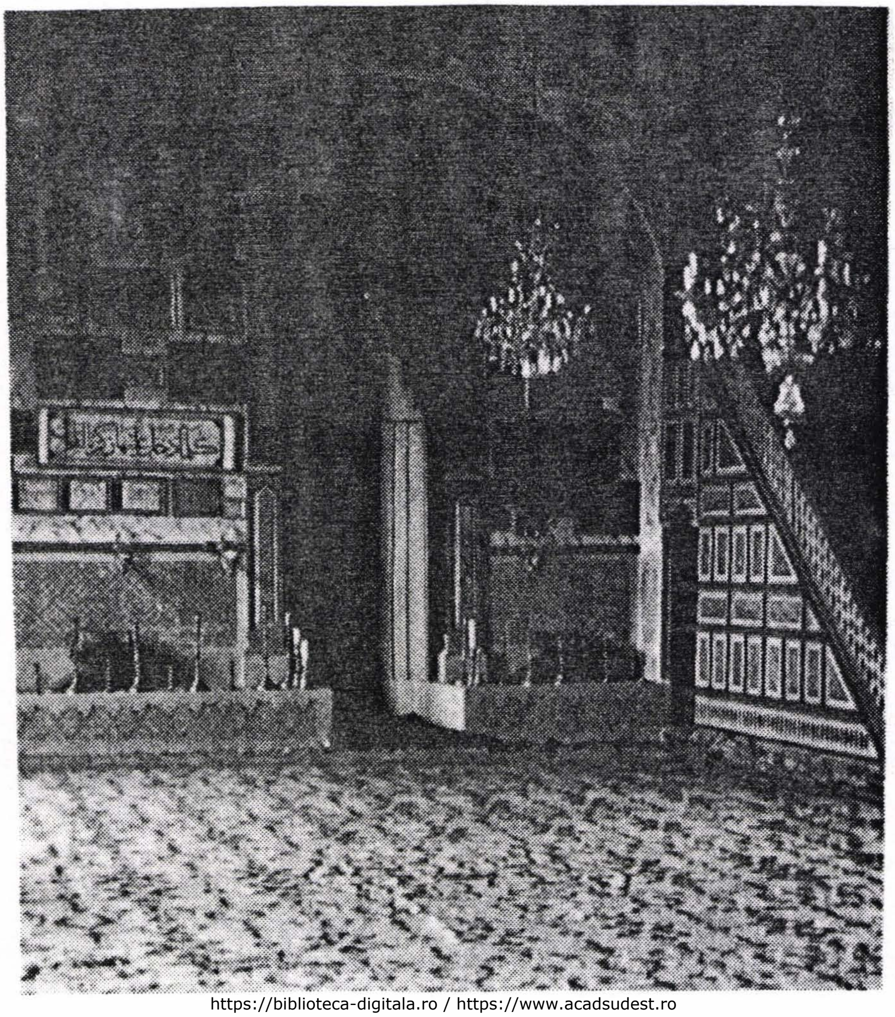


Le bateau qui fait la liaison avec l'île.





La mosquée.



l'île tous les matins. Par contre, les moutons sont assez nombreux. Un unique cheval sert au transport sport des briques. Près des maisons on voit des chiens et des chats. Les rats parcourent les couloirs sombres de la casemate. Des lézards courent le long des murs de la vieille forteresse; des serpents d'eau sont perçus parfois.

Les routes sont de petites dimensions. L'allée qui commence près du débarcadère continue le long des murailles de la forteresse et mène vers la route qui traverse le milieu de l'île. D'autres tracés, parallèles au premier, vont vers la mosquée située au centre de l'île, sur la cité. La route principale est l'unique à être pavée de pierres; vers sa droite et vers sa gauche partent des sentiers ou des ruelles étroites qui traversent aussi les autres routes parallèles à la route principale. Parfois les sentiers doivent être rehaussés par des grosses pierres pour éviter la boue. Bien de ces petites ruelles finissent sous les murs de la forteresse. Quelque maisons étant installées sur la partie supérieure de la cité; des sentiers y conduisent, parfois en suivant des escaliers enpierre ou en brique. Quelques-unes des pièces de la cité ont été transformées par les habitants en celliers.......................................

....

(Suit une analyse de l'importance stratégique de l'île et de son histoire militaire, selon des informations tirées de divers auteurs)...

....

Selon les informations trouvées à la mairie, il y a dans l'île 165 groupes domestiques, le total de la population s'élevant a 645 personnes. En 1886 on comptait 120 groupes domestiques et 450 personnes. Les mariages unissent des personnes nées dans l'île, l'ensemble de la société étant ainsi apparenté. Dans des rares cas des jeunes Turcs épousent des paysannes roumains originaires des villages voisins (on connaît 4 cas), et parfois des hongroises de la ville de Orşova (on connaît 11 cas).

La pratique islamique religieuse est scrupuleusement respectée, vieux et jeunes fréquentant régulièrement les offices religieux. Six parmi les plus âgés viennent même cinq fois par jour à la mosquée, appelés par la voix du muezzin. La mosquée est relativement grande si on la rapporte au nombre des habitants. Elle est construite sur une casemate haute de 4 mètres; il semble que la bâtisse avait appartenu à des franciscains jusque vers 1790. Les Turcs ont simplement ajouté à l'extérieur un minaret haut de 12 mètres sans modifier aucunement l'intérieur. Le minarèt en bois abrite un escalier spiralé dont le mauvais état empêche le muezzin de monter jusqu'en haut. Il est ainsi obligé d'annoncer les offices religieux en chantant en bas du monument, près d'une fontaine. Cette dernière est située près de l'entrée de la mosquée et elle sert aux ablutions rituelles. La fontaine est placée sous un abri en bois. Du côté Nord-Est il y a une clôture qui sépare l'espace de la mosquée du cimetière; la cour est bien entretenue et des rosiers montent sur les murailles avoisinantes. On monte vers la mosquée à l'aide d'un escalier en pierre et en brique. L'intérieur du monument est propre; une paroi est recouverte de citations prises au Coran. La même paroi comprend un support surles lequel sont indtallés les chandeliers; des chandelles en suif éclairent l'intérieur. Un petit escalier monte vers une niche installée dans la paroi Est; on y garde une petite boîte en cristal ayant la forme d'un cube avec des reliures en argent. Le couvercle n'ouvre jamais, car à l'intérieur se trouvent quelques fils de la barbe de Mahomet. Comment cette boîte est-elle arrivée ici? Et comment sait-on ce qu'il y a à l'intérieur si on ne l'ouvre jamais? On dit que les croyants ont pris quelques poils de la barbe du Prophète lorsqu'il prêchait à La Mecque à l'occasion du Kourban baïram. Une telle boîte était arrivée dans la ville de Vidin /située sur l'autre rive du Danube, en Bulgarie, non loin de l'île/. Et lorsqu'une mosquée de Vidin a été démolie, la boîte a été apportée dans l'île où les croyants la conservent entourée par de nombreux tissus en soie de diverses couleurs. La niche qui la contient est recouverte d'un voile en soie noire décorée de fil métallique en forme de papillons. L'escalier lui-même est précieusement gardé, seul le Hodja ayant le droit d'y monter; alors, la boîte est sortie afin d'être embrassée par les hommes d'abord, par les femmes et les enfants ensuite. - Sur une autre paroi il y a un pendule qui, affirme le hodja, indiquait jadis l'heure "turque". Sur la paroi située vers l'entrée, à droite comme à gauche, il y a deux espaces séparés occupés par le muezzin et par ceux qui l'aident. Ici on garde des chapelets en bois fixés sur du fil métallique, qui servent lors des prières pour les morts. Au-dessus de ces deux espaces il y a la pièce réservée aux femmes. Le centre de la mosquée est couvert par un tapis persan long de 16 mètres et large de 9, dont les croyants affirment avoir été donné par le sultan Abdoul Hamid. - Suspendus au plafond plat, en bois, il y a deux candélabres, dont chaque bras soutient une chandelle en suif qu'on allume bien rarement.

Avant de commencer l'office religieux le hodja lave ses pieds, son visage, ses mains, selon les règles des ablutions musulmanes. Le vendredi est le jour du repos "dominical"; il y a alors un office religieux supplémentaire. Les périodes de jeune sont respectées; on ne mange rien durant la journée mais seulement aprèe le coucher du soleil; la nuit seulement jusqu'au lever du soleil.

Concernant le tombeau installé dans le parc, le hodja me donne l'information suivante: "Lorsque je suis arrivé dans l'île, vivait encore le vieil Hafur Uzeir qui était un sage et connaissait plusieurs langues; c'est lui qui m'a raconté l'histoire de Miskin Baba, prince originaire

originaire de Boukhara; après la mort de son père et à cause des disputes opposant les prétendants, il quitte son pays pour trouver la paix de l'âme. C'était un prince très instruit et qui par la grâce de Mahomet effectuait des miracles. Ayant seulement une trentaine d'années lors de son départ, il marche à pied et arrive à Belgrade, car il était saint. La ville était sous administration ottomane. Par le pouvoir de Miskin Baba les Turcs gagnent une guerre. La population de la Serbie était mécontente à cause de la domination ottomane et se plaint au Sultan. On envoie la réponse que le prince doit remplir la fonction de juge - cadi afin d'apaiser les mécontentements. Le Sultan avait essayé à plusieurs reprises à le faire revenir à Boukhara; on dit même qu'une fois, un pacha ayant envoyé une charrette tirée par deux chevaux pour le faire revenir, le gouverneur de la cité de Belgrade avait ordonné de verrouiller les 12 portes de la cité pour l'empêcher de partir. Suivant l'odre du pacha, on a ajouté deux chevaux à la charrette, mais sans réussir cette fois non plus. Mais lorsque Miskin Baba a décidé tout seul de quitter la ville, il est sorti en même temps par les 12 portes sans que personne puisse l'en empêcher. Alors le gouverneur a compris qu'il s'agissait d'un vrai saint contre lequel son pouvoir n'avait aucune prise lui permettant de continuer son chemin. Il est allé ainsi jusqu'au Danube où, rencontrant quelques pêcheurs il les pria de l'amener jusqu'à Fet ur islam (Cladova), mais les pêcheurs ne l'ont pas voulu car ils n'avaient rien pêché. Miskin Baba, pauvre et fatigué, s'est assis sur les rives du Danube observant les pêcheurs; mais comme ils ne trouvaient pas du tout des poissons, il leur demande le filet, le jette à l'eau, et le retire peu de temps après plein de poissons. Les pêcheurs acceptent alors de l'emmener vers la ville, mais en route le saint perçoit l'île et demande qu'on l'y dépose. Sa vie dans l'île a été humble; il se nourrissait de ce que les habitants voulaient bien lui offrir. Durant le siège de la cité, en 1788, il a accompli l'un des miracles les plus grands et depuis les habitants le considèrent comme un saint. L'île étant assiégée, on devait apporter des canons. Deux des canons, lourds, ne pouvaient pas être déplacés malgré les efforts de l'armée; Miskin Baba, assis près de la cité et en train de manger un peu de pain, éloigne les soldats affirmant qu'il va déplacer lui-même les canons. Tous ils se sont mis à rire, étonnés en même temps. Et en effet il a déplacé les deux canons facilement. Depuis, les habitants l'ont considéré comme un vrai saint; il y est resté jusqu'à sa mort lorsqu'il a été enterré dans le parc.

Sa tombe n'était pas entretenue et seulement les plus âgés savaient où elle se trouve; en 1931, trois nuits avant le 4 mai, l'un des plus pauvres parmi les bateliers raconte un bon matin au café, devant les habitants qui y étaient rassemblés, que Miskin Baba lui était apparu en rêve disant que trois jours plus tard viendra dans l'île le plus important personnage du pays. Personne n'ayant cru à ses dires, on vit quand même arriver exactement trois jours plus tard , le 4 mai 1931 le roi Charles II. Il venait depuis la ville de Herculane et avait traversé le fleuve dans une chaloupe; lors de cette visite il avait accordé aux habitants certains privilèges qui amélioraient leurs conditions de vie. Ce jour est resté jour férié pour les habitants. Mais, impressionnés par le miracle de l'apparition en rêve de Miskin Baba, ils le vénèrent depuis lors comme on vénère un saint; ils allument chaque soir des bougies en suif près de son tombeau. Actuellement le tombeau a été rehaussé et il est entretenu par les soins de tous les habitants de l'île. On a construit même une petite pièce murée, recouverte de tuiles; au centre se trouve le caveau en bois de forme circulaire. Vers l'une des extrémités il y a une pierre sur laquelle on lit une inscription en langue turque et tout autour des fleurs. Très croyants, les habitants envoyent régulièrement des bougies qui brûlent le soir. Un vieil Turc s'occupe du tombeau; c'est lui qui allume après cinq heures de l'après-midi les bougies et le Vendredi vers quatre heures.

Concernant les coutumes de la naissance, mon informatrice Cerkini affirme que chez les Turcs, comme chez les Roumains, on croit aux fées du destin. Trois jours après leur visite, on doit oindre les sourcils du nouveau né en faisant réciter une prière par une vieille femme. Ensuite, la même vieille femme crie à trois reprises dans l'oreille droite de l'enfant son nom, qui sera accompagné par les mots 'tu est soumis à Dieu'. Les filles, commes aussi les garçons, reçoivent leur nom trois jours après la naissance, nom donné par les parents ou par le hodja; pour les garçons ils reçoivent le nom définitivement à 7 ans. La circoncision est pratiquée par le hodja ou par le spécialiste local, le vieil Memetza, de 59 années. Avant la circoncision, l'enfant est laissé durant trois jours se promener; il porte sur sa tête un fez décoré de bijoux, des petites monnaies jaunes, de fils d'or ou de papillons; il le portera aussi trois jours après la cérémonie. Les préparatifs avant la cérémonie consistent d'abord dans l'aménagement d'une pièce où on installe un lit haut recouvert de rideaux, de dentelles et de rubans; son toit est décoré. Sur les parois, au niveau du sol on place des paillasses, et au milieu de la pièce un tapis où s'installent les invités. Les cadeaux reçus par l'enfant sont placés sur le lit ou sur les parois. On offre habituellement des vêtements; les plus riches parmi les parents envoyent un bélier qui, avant d'être sacrifié est promené à travers l'île, avec ses cornes décorées de rubans et de fleurs. Dans la première partie de la cérémonie, quelques vieillards, ensemble avec le père de l'enfant et le hodja, récitent des prières. Un choeur composé d'enfants et de jeunes chante des prières devant la fenêtre de la pièce. Les

plus aisés invitent un orchestre venu des villages voisins. Après la cérémonie ("sünnet") on offre à l'enfant des cadeaux et aux invités du sorbet, du café, des cigarettes. Ceux qui ont les moyens offrent aussi un repas. La fête peut durer jusqu'à trois jours, les femmes d'un côté, les hommes de l'autre et d'habitude chez un parent. L'enfant porte une chemise longue, blanche et sur la tête un fez blanc; il doit embrasser la main de tous les invités, hommes ou femmes, jeunes et vieux.

Les tratatives qui précèdent le mariage sont commencées par quelques femmes âgées qui visitent les parents de la fille et font la demande. Si la réponse est positive, quelques jours plus tard, trois ou quatre hommes vont faire la demande oficielle. Les fiançailles ont lieu chez la fille; à sa maison se réunissent des femmes, les parents et les voisins des deux parties, pour attendre l'arrivée de la mère du mari. C'est alors qu'on présente la mariée qui jusqu'alors était restée cachée dans une pièce séparée. Son visage est recouvert avec un voile en soie; on l'installe sur une chaise au milieu des invités. La plus âgée parmi les femmes apporte les cadeaux et annonce à haute voix chaque objet en commençant par les cadeaux offerts par le gendre. La même vieille femme bénit la cérémonie en jetant au-dessus de la tête de la mariée des bombons et du blé. La mariée enlève alors son voile et baise la main de chacun, la portant aussi à son front. Elle est installée ensuite sur une chaise, dans un angle de la pièce et si possible sous un miroir. Les jeunes filles présentes dansent en suivant le rythme monotone des chansons récitées par les femmes présentes à la cérémonie; le "daïré" (tambour oriental) rythme la musique. Les parents les plus proc .es sont servis avec du loukoum, du sorbet, du café et des cigarettes. Les femmes sont réunies à la maison de la mariée, les hommes à celle du mari.

La cérémonie religieuse se déroule à la maison de la mariée; le hodja est assisté par deux hommes, l'un du côté de la mariée, l'autre du côté du mari; on leur adjoint deux témoins pour chacun des deux époux. La cérémonie religieuse est précédée par celle civile, déroulée trois jours plutôt; elle aussi s'effectue à la maison de la mariée de la manière suivante; le hodja, le notaire, le maire, en présence de deux témoins, l'un envoyé par le mari, l'autre par la mariée, procèdent aux formalités; les délégués répondent aux questions du hodja. Les deux cérémonies, religieuse et civile, se déroulent en l'absence des mariés. Parfois, lors de la cérémonie religieuse le hodja et les témoins s'installent sur un tapis; tout autour, toujours assis "à la turque" sont les invités. La fête dure une semaine; les invités sont traités avec des confitures, des cafés. Durant la cérémonie religieuse, la mariée est installée dans une pièce voisine; elle a les pieds dans un seau rempli d'eau. D'un côté et de l'autre du seau il y a deux bougies allumées. Sur sa tête penchée, une vieille femme lit des versets du Coran qui est placé au-dessus de la tête de la mariée. Durant toute la fête, les jeunes filles dansent des jeux traditionnels; parfois elles portent le costume caractéristique. Les chansons sont accompagnées par les sons de la "tamboura" et du "daïré", ceci à la maison de la fille. A la réunion des hommes peut participer même un vrai orchestre paysan.

Après une semaine, vers cinq heures du matin, avant le lever du soleil, la mère du mari, accompagnée par deux ou trois vieilles femmes, va à la maison de la mariée pour l'emmener avec elles. Elle les attend avec la tête couverte par un tissu ("ibram") et va ainsi jusqu'à la maison du mari. Lors de sa sortie de la maison, sa propre mère jette derrière elle un seau d'eau geste ayant la signification suivante: "que la prospérité la suive comme cette eau". Arrivée dans la maison de l'époux, elle est habillée d'un voile et de fils métalliques imitant l'or et l'argent; assise dans un angle de la pièce et à proximité d'un miroir, elle garde cette place toute la journée et elle sera vue seulement par des femmes. Le soir on offre un repas réservé aux parents des deux époux. Le même soir le mari accompagné par les hommes ayant participé à l'office religieux à la mosquée chantent ensemble une chanson qui commence avec les mots "La voix des hommes s'élève par la parole d'Allah". A la sortie de la mosquée, un groupe formé par des invités les attend. Ce deuxième groupe porte avec lui un arbre aux branches duquel sont suspendus des pompons imbibés de pétrole qu'on allume à ce moment même. Ils partent ainsi ensemble vers la maison du mari. Devant la porte cochère l'un des vieillards récite une courte prière. Le mari baise la main de ses accompagnateurs et puis s'enfuit dans la cour, ce qui termine la cérémonie de la noce.

Dès que quelqu'un est mort on s'empresse de préparer l'enterrement car on ne garde pas la dépouille à la maison. Lors des derniers instants on appelle le hodja pour lire une prière qui aide l'âme à passer dans l'autre monde. En absence du hodja cette prière peut être dite par l'un des habitants qui connaît le Coran; un homme lit pour un homme, une femme pour une femme. Ayant obtenu à la mairie l'autorisation d'enterrement on commence les préparatifs. On deshabille le corps, on entoure d'un bandeau la tête, bandeau qui passe par dessous le maxilaire afin d'empêcher la bouche de rester ouverte. Les yeux sont fermés, on place les deux mains alongées le long du corps. On installe le mort sur un lit spécial en bois appelé "ténéchir" et on procède au lavage. C'est le hodja qui le fait pour les hommes; une femme qui s'y connaît le fait pour les femmes. On lave d'abord le visage, la bouche, ensuite la main droite, la gauche et dernièrement le reste. Le corps est lavé en sept eaux et à chaque fois on récite une prière. La raison de ce lavage ne m'a pas été donnée. Pendant que

cette opération se déroule, le muezzin chante près la djami annonçant la mort. Après le lavage on l'asperge d'eau de roses et on met du camphre aux articulations, et sur le camphre du coton dans l'idée que lorsque la chair pourrit les ossements vont se défaire plus facilement. Le corps est habillé d'un linceau blanc qui est en contact direct avec son corps; par-dessus on met une chemise sans manches et sans coutures faite toujours dans un drap blanc; cette dernière est taillée à l'aide d'un couteau et non pas avec des ciseaux. La chemise est appelée couverture mais en fait il s'agit d'un simple drap ayant à sa partie supérieure une fente. Cette couverture monte jusqu'au menton chez les hommes, jusqu'aux yeux chez les femmes, respectant ainsi la coutume suivie pendant la vie. Un deuxième tissu entoure ensuite le corps du mort; seule la main droite est laissée libre, pour qu'on puisse l'embrasser par les parents. Les parents arrivent, hommes, femmes, enfants qui observent le mort et embrassent sa main car tout de suite après il sera entouré d'un tissu qui le recouvre complètement est qui est lié au-dessus de la tête et au-dessous des pieds. On le lie avec des bandes détachées du tissu en les déchirant et non pas en les coupant à l'aide de ciseaux. Les parents ne peuvent pas regarder le corps avant qu'il soit prêt pour l'enterrement; en effet, le lavage s'effectue dans une pièce à part proche de l'entrée et en été même dans la cour. L'eau est réchauffée dans un grand seau appartenant à la djami.

Le corps est mis sur une planche (appelée "tabout"); par-dessus on met un tapis ou un tissu qui est pris par le hodja après l'enterrement. Ainsi installé, le corps est porté vers le cimetière où les femmes ne peuvent pas pénétrer même s'il s'agit d'une morte. On ne passe pas par la djami mais on va directement au cimetière. A l'entrée, sur la droite, il y a une sorte de lit en planches (appelé"musalla") et là on s'arrête et on récite des prières. La tombe est profonde de 1,50 m; on place parfois le corps sur quelques planches légèrement inclinées, mais la plupart des fois on le met directement sur la terre. Les gens disent que noemalement on aurait du pratiquer dans la paroi droite de la tombe une niche pour placer le corps comme dans un cercueil; mais la terre sablonneuse de l'île ne le permet pas et alors on installe le corps directement sur le terre, la face orientée vers La Mecque; le corps est ainsi légérement incliné du côté sud, les pieds orientés vers l'ouest. On met par-dessus quelques planches qui s'appuient d'un côté sur le fond de la tombe, et de l'autre sur l'une des parois latérales; ainsi il reste un espace libre et la terre qu'on jette par-dessus ne touche pas le corps. On remet en place la terre qui avait été enlevée; vers l'extrémité de la tombe, là où se trouve la tête, on fiche en terre une planche étroite, haute de 75 cm; à l'autre extrémite, où se trouvent les pieds, on met une deuxième planche plus basse (50 cm). Les deux planches peuvent être absentes. Une fois ces opérations terminées, on officie une autre prière pour l'âme du mort et pour qu'on lui pardonne les pêchés; l'assistance est assise "à la turque" par terre. Resté seul dans le cimetière, le hodja récite une prière et appelle à trois reprises le mort par son nom: "Toi, un tel, ton Dieu est Allah,ton prophète Mahomet et ta religion est musulmane."

A la maison, les femmes offrent du halva; sept jours par la suite le hodja récite des prières, leur nombre étant en relation avec le nombre des jours qui se succèdent; ainsi, le premier jour une, le deuxième deux, le septième sept. A six semaines on fait à nouveau l'aumône en offrant du halva. On ne porte pas le deuil; seules les femmes restent cloîtrées dans la maison pour 40 jours. Durant ce même interval on dit des prières dans la famille du défunt pour la sanctification de l'âme. Il y a aussi la croyance qu'à la fin des 40 jours les ossements se détachent et on dit des prières pour faciliter cette opération.

Quelques-uns des convois funéraires sont précédés par un homme portant dans ses bras une cruche remplie d'eau avec laquelle on asperge la tombe. Le hodja affirme qu'on peut se dispenser de cette eau car elle sert seulement à tasser la terre et dans les régions désertiques à empêcher que le sable soit enlevé par le vent. L'aspect du cimetière n'est pas soigné, on a l'impression de se trouver dans un endroit déserté où poussent les plantes sauvages. Les plus riches marquent leur tombe d'une pierre de forme parallélépipédique, basse, qui n'est pas polie. On marque dessus l'année de la mort. Le plus récent des troiscimetières est situé sur la forteresse, près de la mosquée; les plus anciens sont installés du côté est de l'île; là, affirme le hodja, il y a quelques grosses pierres, car des "pacha" sont enterrés ensemble avec leurs familles. Il s'agit des tombeaux construits lorsque l'île appartenait à l'empire ottoman et lorsqu'il y avait même un palais ("saray"). Le hodja a même trouvé le tombeau d'un certain "kaimakam" Osman Bey; l'inscription qu'on lit sur sa pierre tombale indique l'âge de 120 ans. Il affirme aussi que la religion ne leur permet pas de déterrer les morts, c'est la raison pour laquelle ils quittent les anciens cimetières.

Certaines pratiques semblent être particulières à l'île de Ada Kaleh; c'est le cas des chapelets affirme le hodja. Si quelqu'un de riche meurt il indique dans son testament qu'une partie de l'argent soit utilisée pour les prières; on lit alors des prières supplémentaires. Accompagné par plusieurs autres officiants, (ici ce sont les vieillards qui remplissent ce rôle), le hodja, installé au milieu de la mosquée lit des prières pour le pardon des pêchés et à chaque prière compte l'une des 33 billes enfilées sur le chapelet. A chaque fois qu'on lit le Coran en son entier on fait passer une bille; les lecteurs sont les participants à la cérémonie, à tour de rôle.



La rue principale.

Vue d'un quartier de l'habitat.



Peu nombreux sont les habitants ayant envoyé leurs enfants à l'école au-dela des études élémentaires. Cet enseignement s'effectue également en turc et en roumain. Le matin, une partie des enfants suivent les cours d'un enseignant roumain; d'autres enfants suivent les cours donnés par le hodja Ahmed Ali en turc. L'après-midi, à partir de deux heures, chaque groupe change de professeur. L'école est mixte. Il n'y a pas d'école maternelle. Les cours sont donnés dans une maison proche de la mosquée; le bois pour le chauffage est offert par la mairie. L'enseignement est obligatoire les 7 premières années. Les enfants profitent de la fête musulmane du vendredi et ont seulement 5 jours d'école par semaine.

Une école où on enseigne divers métiers est réservée aux filles; y viennent aussi des enfants de Roumains. La fréquentation de l'école, surtout par le passé, était irrégulière, les enfants des Turcs étant envoyés travailler à une fabrique de cigarettes à partir de 12 années. Une autre partie apprenait à conduire une barque, travail bien difficile pour un enfant car les dimensions des embarcations sont grandes et le courant rapide. Deux seulement des garçons ont continué leurs études après avoir fini l'école élémentaire. Les filles ont été attirées par l'école de métiers, le tissage et la couture retenant surtout leur attention. Cette dernière école fonctionne dans une ancienne caserne hongroise, renovée par le Ministère roumain de l'instruction. L'analphabétisme est fréquent, surtout parmi les vieilles femmes. Les jeunes parlent également le roumain, mais les vieux non, ou le parlent mal.

A part le hodja on peut considérer comme ayant une certaine culture un certain Onur Fevzi qui a suivi des études lycéales à Constantinople; il parle un peu le français; il parle mieux l'allemand et le hongrois et c'est probablement aussi celui qui parle le mieux le roumain. Une partie des hommes ont appris le hongrois lorsque l'île était comprise dans l'empire austro-hongrois. Quelques-uns des gérants de café ("kahveci") ont voyagé sur des bateaux autrichiens durant de longues années ayant appris l'allemand à cette occasion, comme c'est le cas des vieux Mustafa et Ismail Halil.

Les Turcs de l'île, avec leur vie simple et leurs possibilités économiques réduites ne s se sont pas rendu compte qu'habiter des pièces insalubres comprises dans l'ancienne forteresse les expose à diverses maladies, la tuberculose en premier. Il n'y avait aucun dispensaire dans l'île avatn la guerre. Après l'installation du premier atelier pour la préparation des cigarettes on a installé aussi un petit dispensaire; un médecin de Turnu Severin vient une fois par semaine. Les travailleurs de l'atelier bénéficient de l'assistance médicale gratuite. Dans le cas d'un accident, c'est un médecin de la ville de Orşova qui est appelé par téléphone. Les eaux environnantes, surtout celles stagnantes, sont elles aussi à l'origine d'une maladie, le malaria.

Sur le territoire exigu de l'île n'a pas pu se développer une vraie agriculture et la plupart des aliments sont apportés d'ailleurs, surtout depuis les deux villes voisines, Turnu Severin et Orşova. Quelques bateliers s'occupent avec le transport des aliments; ils les portent vers un petit marché situé au centre de l'île où se trouve aussi une boucherie. Le commerce a du se développer, celui du poisson en premier. La pêche était jadis développée mais le nombre des pêcheurs a diminué; ils préparent seuls les filets et réussissent à sortir des sterlets, des silures qui sont les plus précieux, d'autres espèces aussi. La pêche à la ligne est peu pratiquée car le courant est trop rapide. - La profession de batelier est aujourd'hui comme par le passé bien développée; ils font le transport des marchandises, pour les habitants, pour les coopératives, pour les divers commerçants. Leur destination est d'habitude la ville la plus proche, Orşova; pour y arriver il faut 30 minutes en allant contre le courant. Au retour, et si la barque n'est pas trop chargée, il faut seulement 10 minutes; si elle est bien chargée, 15 à 20. Ils sont d'habitude à deux, l'un qui maoeuvre les rames, l'autre le gouvernail. J'ai compté 38 bateliers qui payent une taxe à la mairie; pour transporter des visiteurs, ils s'entendent entre eux et attendent chacun son tour. Les habitants de l'île payent 5 lei par voyage, les étrangers 10; parfois ils profitent et demandent aux visiteurs jusqu'à 20 lei pour un aller simple, 40 l'aller et le retour, et l'administration de l'île a eu souvent des conflits avec les bateliers concernant ces prix. Si tous peuvent voyager de jour, de nuit un seul peut le faire; il s'agit d'un batelier considéré comme particulièrement doué, car en hiver il doit contourner les blocs de glace flottante et en automne le brouillard demande lui aussi un savoir faire particulier. Pour cette charge, depuis plusieurs années c'est Pacha Ali qui a été choisi; il a 37 années. Etant seul, il est obligé d'attendre chaque nuit le train qui arrive à une petite station pour emmener les passagers. Il est obligé d'avoir toujours un lampion allumé à sa barque afin d'éviter les accidents et demande un prix double pour son travail.

Le commerce de fruits est florissant car la récolte dans l'île est assez riche. Les poires sont par exemple vendues à Turnu Severin, à Orşova, à Timişoara. Il faut aussi rappeler le commerce de toute sorte de petits objets, facilité par la situation spéciale de l'île. En effet, ils peuvent importer librement de l'étranger et aussi exporter; ils ne payent pas d'impôts pour ce commerce ce qui leur permet de vendre à bas prix. Avant guerre, ils avaient le droit de porter trois fois chaque semaine des marchandises à Orşova, dans le port (Schelà); il s'agissait de petits objets. Ayant obtenu de la part de l'Etat roumain de privilèges supplémentaires, leur condition économique s'est améliorée. La succursale de la

fabrique de tabac de l'Etat (R.M.S.) une fois installée dans l'île, a donné du travail à des hommes et à des femmes. Dans certaines familles, 3 à 4 personnes y travaillent; ils sont remunérés en rapport avec le nombre de cigarettes fabriquées, une fois chaque mois. La production est envoyée à Timişoara, d'où viennent d'ailleurs le tabac et les autres matériaux nécessaires à la fabrication.

Une deuxième fabrique de tabac (la société anonyme "Musulmana") a été fondée en 1931. Société par actions, elle a un statut propre qui prévoit entr'autres les suivantes: une fois retenu l'argent dépensé, 25 % des revenus sont laissés aux habitants de l'île qui s'y trouvaient à la date de 4 mai 1931, même s'ile ne font pas partie de cette société. La société a le droit d'introduire sans payer des taxes du tabac et du sucre, elle seule ayant par la suite le droit de vendre les produits ainsi obtenus. L'atelier de cigarettes distribue des cigarettes et du sucre à chaque actionnaire. On a vu ainsi paraître dans l'île 35 petites boutiques qui vendent du sucre et des cigarettes dans des emballages contenant 20 cigarettes chacun. Le tabac peut être vendu au kilograme, son prix étant en rapport avec sa qualité. Chaque visiteur a le droit d'acheter et d'emporter jusqu'à 10 kg de sucre, 1 kg de tabac ou 1000 cigarettes, de même qu'une bouteille de rhum produit dans l'île. Les marchandises achetées sont soumises à un contrôle douanier à Ada Kaleh même où, en même temps que la société, a été installée un bureau douanier. Après le contrôle, on délivre un bon avec un tampon qui sera donné à une sentinelle au départ de l'île. D'autres petits objets sont aussi achetés par les visiteurs qui laissent beaucoup d'argent; à ceci s'ajoutent les consommations faites dans les cafés où en plus des marchandises déja nommées, on trouve de nombreuses cartes postales. - Deux autres fabriques fonctionnent dans l'île, qui produisent du lokoum. - A tout ceci s'ajoutent quatre ateleirs qui travaillent du bois de construction et pour des meubles. Le transport du bois pour ces ateliers, de même que le bois de chauffage, constitue une lourde charge. Le bois vient de la ville de Mehadia et est déchargé dans la gare de Orşova; de là on le fait venir au débarcadère à l'aide de camions, et plus loin avec les barques. Lourdes, elles sont dirigées vers la partie Ouest de l'île où on a improvisé un ponton.

A part le transport effectué par des bateliers, il y a un petit bateau ("Brâncoveanu") qui lie la ville de Turnu Severin avec celle de Baziaş, en passant par Ada Kaleh. Il arrive deux fois chaque semaine et s'arrête dans l'île une trentaine de minutes qui permettent aux visiteurs de faire une courte promenade et d'acheter quelques marchandises. Les courses s'arrêtent au mois de novembre pour repartir au printemps. Une halte spéciale a été installée sur la voie ferrée, destinée aux habitants de l'île; le train la relie en une trentaine de minutes avec la ville de Turnu Severin. Des autobus circulent sur la chaussée parallèle avec la voie ferrée, deux par matin.

Les femmes ne savent pas tisser mais sont bonnes cuisinières; elles préparent parfois seules le pain. Le viande de mouton est souvent consommée, des volailles et du poisson aussi. On prépare tout à l'aide d'huile et de beurre. Le yaourt n'est jamais absent. Le gâteau préféré et le "baklava". Les femmes savent préparer des confitures et des sorbets d'excellente qualité, qui sont en partie vendus.

Les anciennes maisons sont généralement basses, humides; chacun construisait jadis sa maison. Une des plus vieilles constructions est celle de Reget Aga, située vers le sud de l'île; ici était situé le "saray" des pacha habitant l'île. Parmi les anciennes maisons, quelques-unes seulement ont des dimensions acceptables. Aujourd'hui ce sont des maîtres constructeurs venus de Toplet qui les édifient à l'aide de briques prises aux fortifications anciennes. Presque toutes les maisons sont humides. Leur intérieur se ressemble; celui par exemple de Fatme Amet, située près de la mosquée, comprend quatre pièces séparées par une salle. Un petit vestibule sert d'entrée; il a des parois vitrées et n'abrite aucun meuble; une petite armoire est nichée dans la paroi. De pareilles niches-armoires sont présentes partout et son appelées "misandrà" (?). On y garde des "yastik" -coussins, des "minder" - matelas, généralement tout ce qui est nécessaire pour dormir et qui est rangé dans ces armoires durant la journée. Dans une première pièce située à gauche, une des parois a de grandes fenêtres; c'est la pièce où il y a le plus de lumière. Les parois sont peintes, le plancher aussi; la pièce est réservée aux invités. Le mobilier est simple; dans sa partie arrière on garde les vêtements les meilleurs. Sur l'une des parois on a appuyé quelques "minder" recouverts de draps blancs. On ne possède aucune table. - La deuxième pèce à gauche a des fenêtres qui donnent sur la rue; elles sont fermées à l'aide de volets qui restent la plupart du temps fermées. Cette pièce aussi est peinte, son plancher de même. Près de l'une des parois on voit un poêle en brique qui chauffe deux pièces; près du poêle il y a une petite porte cachée, où est situé le bain. Il s'agit d'une chaudière en cuivre fixée dans la paroi du poêle; on a ainsi toute la journée de l'eau chaude. Cette sorte de pièces, de plan circulaire, étroites, ont le plancher en ciment; de là part un tube qui évacue l'eau. Dans chaque pièce, le long de l'une des parois, il y a un rayon où on range les meilleures pièces de la vaisselle, et les "nargile" qui ne servent pas tous les jours. Dans cette deuxième pièce, l'unique mobilier est constitué par les "minder" qui courent le long des parois, en alternance avec des "makat" - couvertures dont la couleur dominante est le rouge, et dont le décor utilise comme motif principal de grandes fleurs. Une table petite, basse, soutient quelques cendriers. On

voit aussi un brasero en cuivre, qui d'ailleurs est présent dans toutes les maisons. - Les deux autres pièces sont meublées de la même manière; l'une d'elle renferme une petite armoire où, à part les casseroles (la plupart en cuivre), il y a le moulin à café. - N'ayant pas de cave, ils gardent les aliments dans les tunnels qui courrent sous les fortifications; on y voit du bois de chauffage, des légumes d'hiver, mais les quantités sont toujours réduites car l'humidité abime tout. - Les meilleurs parmi les maisons sont celles construit en haut, sur la forteresse. Celles faites après guerre sont recouvertes de tuiles.

Les vêtements ont relativement bien gardé la tradition. Les femmes portent un "çarşaf" de couleur foncée; il est composé d'une large juppe; à la taille on attache une sorte de pélerine qui recouvre la tête, fixée sous le menton. Les plus jeunes laissent voir leur visage, mais les vieilles le cachent et laissent à découvert leurs yeux seulement. A la maison elles portent les "şalvar" et gardent la tête recouverte selon la coutume; les hommes ne les voient jamais à découvert. Parmi les anciennes pièces du costume, les femmes gardent certaines qu'elles n'utilisent plus; on peut ainsi voir des "şalvar" en soie de couleur rouge ou bleue, serrés au niveau des chevilles. A la partie supérieure du corps un veston aux manches larges et par-dessus un gilet décoré de papillons de fil métallique. Elles chaussent des pantoufles en velours décorés aussi de papillons en fil métallique. - Les hommes ont gardé seulement le "fez"; pour le reste ils ne se distinguent pas des citadins roumains. Leur ancien costume comprenait des "şalvar" de couleur bleue, un veston aux manches larges et bleues, serré autour du cou et une ceinture large qui enroule la taille et dont les deux bouts pendent latéralement; le fez est de couleur rouge, entouré d'un turban blanc. Aujourd'hui seul le hodja porte encore un tel couvre chef; habillé de noir, son veston monté jusqu'au cou, il garde le même costume pendant les offices.

Le petit village de l'île a gardé sa langue et partiellement ses coutumes. La Roumanie a respecté ses paritcularités et ceci d'autant plus facilement que ce sont ses habitants qui ont opté pour l'appartenance à la Roumanie à la fin de la deuxième guerre mondiale. A cette occasion ils ont tous acquis la nationalité roumaine. Comme un privilège, les hommes nés avant 1918 n'ont pas effectué le service militaire. Certains privilèges leurs avaient été accordés même avant 1917; ainsi, ils élisaient eux-mêmes un "müdür" - "sous-préfet", un "kadi" - juge, un "imam" - prêtre, un "muezzin" - diacre et un enseignant. Actuellement les causes opposant les habitants sont jugées par le tribunal du département de Mehedinţi. Ils sont inscrits en divers partis politiques et participent largement aux élections, à partir de 22 ans pour la chambre des députés, et de 40 pour le sénat. Ils élisent le maire et le conseil communal du village, les électeurs devant avoir au minimum 22 ans. A part une sentinelle qui observe la frontière il n'y a pas de police; à l'occasion, les gendarmes arrivent de Vârciorova. Des gardiens de nuit s'occupent des ateliers. Les portes des maisons ne sont jamais fermées et on n'a jamais connu des vols dans les maisons. Signe du progrès, deux lampes Petromax ont fait leur apparition près du débarcadère, deux devant les ateliers de cigarettes et deux devant la mairie; pour le reste, la nuit on doit avancer portant avec soi-même une lampe à gaz.

La vie est en général tranquille, monotone, mais les habitants sont fortement attachés à leur île et ne la quittent pas.

BUCAREST 1859

"Things that were, Things that are"
Fragments autobiographiques inédits de Moses Gaster

Victor Eskenasy

Rédigés tardivement à Londres, dans les années '30, les souvenirs autobiographiques du rabbin et philologue roumain Moses Gaster (1856-1939) dévoilent des tableaux illustrant la vie de la communauté juive de Bucarest au milieu du XIX-e siècle.

L'auteur, né en Roumanie, y a vécu jusqu'à son expulsion en octobre 1885, à la suite de son engagement actif en faveur des droits sociaux et politiques des Juifs roumains (1). Savant bien connu depuis sa jeunesse pour ses études sur la littérature ancienne slavo - roumaine, Moses Gaster a gagné en Angleterre une nouvelle notoriété scientifique grâce à ses préoccupations concernant l'histoire des Samaritains et la littérature traditionnelle judaïque (2).

L'intérêt majeur de ses mémoires est donné par le témoignage sur les rapports entre les intellectuels juifs et roumains dans le paysage politique de la Roumanie à la fin du XIX-e siècle. Néanmoins, les notes autobiographique de Gaster méritent aussi d'être connues comme sources de première main d'une histoire vivante des coutumes et moeurs, des relations sociales et familiales, tout ce qu'on appelle souvent "la vie quotidienne d'une société".

Les fragments inédits qui suivent, proviennent des archives Gaster conservées à la Bibliothèque de University College, à Londres, et plus particulièrement de son récit "Autobiography", première partie du manuscrit "Things that were, things that are" (3).

THINGS THAT WERE - THINGS THAT ARE (Fragments) (4).

(...) It is best, I think, that I should begin with my great - grandparents. People may say what they like upon inheritance. I have seen it and I can trace it with many a family and many people. The outstanding characteristic of the forebears always come to light in one or two or three generations, and one can only understand and appreciate and often condone and excuse the pecularities of people if one is able to trace them back to former generations. I think there are some of these traces in me and what is in me is in some way of my children also.

I start with my great - grandfather, the father oy grandmother, who lived in Bucarest towards the end of the 18th /p. 5/ century, Anschel Breuer. He died as far as I have been told, 75 years ago, because I have still a daguerotype (portrait) of him, my mother, myself as a baby on her lap, so when I was two of three years old, he was still alive and vigourous. He died when he was 97 years old and he left such a large family behind, that 90 carried him on their shoulders to the grave, the Rosenzweigs, Zentlers, Breuers, and many more whose names I cannot at the moment remember, all belonging to that widespread family.

Anschel Breuer was an Austrian by origin, an extremely pious man. He still dressed in the old style with the 'kaftan' and he had a fur cap on; but he was already then a man af high position, he was the 'starosti', i. e. head, a kind of vice-consul of all the Austrian subjects living in Wallachia. He also protected Jews there.

At that time the armies were recruited from people who had either entered the army voluntarily or had been taken forcibly and a man who entered the army remaines there for at leats 30 years, if not more. The life of the soldier was not a happy one and often a cruel one, and so it happened not very seldom that people deserted. Those who were stationed in Transylvania on the borders of Wallachia might easily slip in.

Wallachia was at that time under Turkish sovereignity, but the foreign consuls had almost absolute power, they were practically masters in the country. And if it so happened that a soldier was caught, he was put in irons and he was back over the border to be dealt with by the Austrian army. It sometimes happened that /p. 6/ among the deserters were also Jews and who would step in and save them but my great - grandfather and do whatever he could? He got them out of the irons and then they looked out where they went. But curiously enough at that time they could flog people in public, and so great was the power of the Consul that if he caught a Jew openly breaking the Sabbath or eating 'taref', he did nod hesitate to give him a public flogging.

It so happened that whilst he was there at the Consulate the Greek Revolution broke out (1821) and he was the friend of the then prince Ipsilanti, a Greek by origin, and of course taking part almost openly in that revolutionary movement know as Heteria. A Turkish army marched into Wallachia and Ipsilanti had to flee for his life. The only place to go was to be Austria, to get over the Carpathian mountains, and my great - grandfather got him a passport and by hook and crook got him over the frontier and saved him.

The prince afterwards wanted to make him a present and he wanted to give him that plot in Bucarest, where now the Royal Palace stands. But he most emphatically declined to accept any gift and said: "I am not going to sell my regard in heaven, my share in the bliss to come. I have done it merely as an act of charity to save the life of the prince". His descendants have never forgiven him, his generosity. The place is now worth millions. And I wonder whether, especially among his numerous descendants they would have been able to keep it at all. It would long have been sold and divided up. I prefer to remember to generous gesture.

/p. 8/ And now, by so doing he himself put himself into danger. War broke out soon afterwards between Austria and Turkey and he had to see what he could do to save himself and his family. So he became an English subject and I have in my safe his original passport, written in Italian, where he is put down as 'sojetto inglese'. The passport is endorsed in Roumanian by the frontier guards because he also went over too Brașov, not trusting too much Turkish kindliness. I have also his official seal with his name underneath.

He was a stern man but on the whole, as one sees from his various actions, kindly disposed and generous. My brother Anghel was named after him - my great - grandfather had died before the birth of my brother.

Landed property he could not have possessed because in the first place he wae Austrian and by various treaties made by the Wallachian Government with the Turks, no foreigner could buy land or a house.

He had a brother called Mordecai. His name was given to my brother, afterwards called Max. He was evidently a very wealthy man and a very pious man too. He was an experienced 'Mohel' and he would lose no opportunity to perform that religious ceremony, of course not only gratuitously but he himself gave presents to the people and when they were poor he helped them to a larger extent. He had his carriage and horses and used to travel about wherever there was a 'berith'. One day he was told that in Florești, I think 50 km or more away from Bucarest a child had been born; there was no Mohel in the town and they felt very anxious to have the religious /p. 9/ ceremony performed. It was in the depth of winter. This, however, did not prevent him: he took his carriage, but the coachman warned him: "you know, snow has fallen in the mountains, roads are very bad and the wolves are about". He said: "I am going to perform a religious ceremony, nothing will happen to me". He arrived at Florești, he performed the ceremony, he started to return. In the midst of the journey, they were attacked by a pack of wolves. He was not frightened at all and told the coachman to drive on, nothing would happen. After a difficult journey, snow had fallen heavily, he reached home half frozen and half dead, but even so he delighted in telling the adventure; nothing could happen to a man who goes to perform a religious ceremony. Does it not say so in the Talmud: Messengers of a "mitzvah" never come to grief?

I pass on now to my grandfather Asriel Gaster, known to his Greek friends as Sidie Kasriel. A man, goodness itself. I have never seen such a fine man, such a golden heart and such a wonderful countenance. He had come, I believe, from Poland. I am told that some members of that family are still living somewhere in the Bukovina or those parts, but with one exception, i.e. Sachel Gaster, I have never come in contact personally with any of them. There is, however, one more exception. It was when I was coming back from Breslau that my father met me at the place of a man who was supposed to be one of those relatives. He was a big landowner and in the /p. 10/ evening at dinner, he brought in a whole bowl full of sours cream. I sat down and emptied the bowl. The host said: "You will have a nice night; we shall hear you running about". Nothing happened, in the morning I told him I slept very well.

Coming back to my grandfather. I have never seen such a handsome face. When he mounted the 'Tebah' in Synagogue on the New Year to blow the 'Sofar' having the 'taleth' over his head and his long white beard showing, I often said to myself that must have been the face of our forefather Abraham.

He was also in business, in fact he used to do all kind of business. When he died he left rows of houses for his family. He was dealing in cloth and he told me that a German suit of clothes, meaning thereby a Western suit of clothes (because up to that time the Roumanian were all dressed in a semi-Oriental style) was given by him for the first time to a Roumanian little boy, the child of a neighbour. That little child grew up and became afterwards at one time Minister of Justice. I remember him personally and he remembered that first suit which he had got from my grandfather.

He was also dealing in other things. He was an upright, honourable, pious man. So he built himself a house, 'Fundàtura Sticlarilor'; the origin of that name I cannot explain, for it means: the main thoroughfare of the dealers in window-glass, and not a single dealer in window-glass has ever been there. It became afterwards the very centre of the Jewish quarter.

Close to his house there was a plot of ground and he made up his /p. 11/ mind to buy it and to build a Synagogue. But it was impossible to buy it directly. He evidently

was at that time an Austrian. So they circumvented the law by obtaining it as a present through all kind of manipulations, of course. I have the original deed.

It was the first modern Synagogue (5), of course stricly orthodox, where the prayers where recited partly according to the Sepharadic rite and partly Ashkenazim. My grandfather had a seat by himself quite separate near the 'Hechal' with a movable desk in front of him and there he stood, immovable during prayer, a wonderful picture. Other Synagogues existed of course, but they were more or less of a primitive character and the example set by my grandfather was soon followed by either Synagogues being remodelled and rearranged, with proper seats and decent services. As to the service a little later.

My grandfather was a great friend of every rich Greek, called Xenocrat. This Xenocrat had a magnificent house in a garden or a plot of ground of about 15 acres. It abated to at least three street, one could lose oneself in it walking along. He was a very curious man. I will tell about him presently. My grandfather was, of course, a regular attendant at Synagogue and a man known for his goodness. Even in times of great troubles I never heard him utter a strong word. (...)

Now a few remembrance of his way of life. I said already that he was a very charitable and very kindly man. In that house he had a very deep cellar and in that cellar he kept a large amount of bottle of the best possible wine. He himself was very modest, eating and drinking very little. This wine he did not drink, he kept whenever a woman after childbirth required some strengthening and could not afford it. They knew where to go, help never failed.

In that house which he had built, there was also a deep recess. In that recess stood a huge box. Let me add, that it was not customary at that time to go out of town during hot weather, there was no such thing as having a holiday. The difference in the economic arrangements of that time and now is not 100 years but three hundred years. One cannot envisage the primitive way in which people were living. I used /p. 13/ to stay often at my grandparents' house, especially, as I will mention specially, as I was born there and my father was born there. So once on a very hot day I saw my grandfather standing before the open box and pulling out a number of fur clothes. I asked him: "What are you doing?" He said: "You know, people come to me in the springtime and pledge their fur clothes which they do not want in the summer, and I give them money - of course without interest, it is 'gemillut hered' - and when the winter comes they come and take them out and bring me back the money. I take them out now and shake them and put in pepper and all kind of things. Because these are clothes of poor people and I must take care that nothing should happen to them and that no insects come in". I said: "But you have plenty of servants to do it?" "But that would not be an act of charity and how can I rely on the servants to do the works thoroughly and with interest for the poor?"

He was the founder of the society of "Ghemiluth Chasidim" (6) and to this day the society exists and it has done a tremendous amount of good.

In Rumania at that time they used to heat the stoves with wood. The people used to bring a cart-load of huge logs, almost trees from the forest and deposit them in the yard or in front of the house and then Hungarians would come from the frontier and bringing their huge saws which sometimes were worked by two men, they sawed the trees into small blocks and then with a very huge axe would spit them. These logs were /p. 14/ often a foot in diameter and mostly of oak, so with one blow they could split it, first in half and then into smaller portions. This has been one of my exercises; I used to take the saw and cut some of the huge trees into smaller ones and then split the smaller blocks. I remember trying also something with the axe to see whether my arm was strong enough. It was a point to get hold of the end of the shaft and then with the outstretched arm bend it back until the iron touched the soulder. If you let it go, you would smash your shoulder. It was a very heavy axe and I often did it.

In another cellar under the house, my grandfather used to keep a large quantity of those split wood for heating. It also happened to me one day that I saw him going down to the cellar and bringing up an arm full of this wood. "What is this for?" I asked. "Mr. so and so has come and he says his wife is ill and he has not a piece of wood in the house, so I give some to him". But I said: "You need not go down to the cellar and bring it up yourself?" "Well, if I sent the servant, that would shame the man. From me he takes it, but not from the servant".

When we passed through the street, we passed also along one which is called the Braşoveni. It is at leats 70 years ago and at that time already those people who had found asylum in Bucarest and were carrying on their special business - various special things brought from Transylvania - were already /p. 15/ showing signs of anti-Semitism. These were the friends of the Western civilizations which had ventured down to the borders of Wallachia and they came now into a country where they could show freely their sentiments. Jews with beards and curls avoided going through the street because they were molested and when I walked with my grandfather, the people who were sitting in front of their shops used to stand up and salute most humbly. When my grandfather died all the great dignitaries of the state took part in the cortege, all the lamps in the streets were lit (7).

/p. 15 a/ My uncle Herman became the 'Gubay' of the Burial Society. One day he or another member of the Committee coming to the cemetery to superintend the work of planting trees and making paths, saw the workmen putting a number of saplings aside. Suspecting that he meant to steal them, he went up and asked: "What are you doing here?" He said: "No fear these we put aside to plant them at the foot of the grave of Asriel. He was such a good man".

In connection with the cemetery, I should like to mention another act of generosity on the part of my grandfather. After the old cemetery of the Jewish community had been filled up, a bin plot of ground had been bought just at the outskirts of the town, such as they were at the time. It has now become the highstreet, most important, which cuts Bucarest from north to south, which was originally called Podul Mogoşoaiei, afterwards Calea ant then, after the war of 1877, Calea Victoriei. Now it is the most important thoroughfare, the royal palace is there and all the bigs shops. At the north end where the cemetery was bought, close to what is known as the Chaussée Kisseleff, named after the Russian general Kisseleff, it was still quite open and uncultivated. There the peasants who come to town with their goods used to encamp, and the Gypsies had also a camp of their own. Long before the purchase of that cemetery my grandfather had bought a house there. I do not know how he came to do it, that was an inn and it was let to some Roumanian people. This inn /p. 15 b/ stood between the Chaussée and the possible entrance, some way off, to the cemetery. It was very difficult to get across; especially in rainy whether, snow, it was nothing but a pool of murder. So the accesses was made very difficult. Some representation being made to my grandfather, he presented the house and the ground to the Committee with the result they have been able to build up a wall close to the Chaussée to make the entrance very satisfactory. But I do not remember that he was ever thanked for it or that any mention has been made in the new building by an inscription. My family was never anxious for those public recognitions.

3.XI.1938

(...) At that time Rumania had no coinage of her own, all kind of coins were circulating there, French, Russian, but to a large extent Austrian coins, as the chief commerce was that with Austria, and the Roumanian word for them was also 'creitzer'. The higher unit was 'leu'. The gold unit was a 'ducat', corresponding to the French half - louis d'or, valued 8 $. As I went out of the house and turned the corner coming into the High Street with the money in my hand, there stood a man who had a gambling stall. I believe it was a ball which was put into a cup on the top of a spiral and rolling down it rolled on to a plate with holes and numbers. If the ball rolled into it a certain number of creutzer were to be own. I was fascinated by it and I started playing and lost the whole of the 'Zwanziger'. When I came back my grandfather saw that I looked crest-fallen and he asked me: "What have you done with the money?" "I bought nothing, I lost it all", was the reply. I told him what had happened. He said: "You foolish boy, your chances of winning were one in a hundred and this is always the case, whenever you pay any of this kind of games. Beware of them, you may win once, but you may lose a hundred times". That lesson has sunk so deeply in my mind that from that day on I never touched a gambling game, I never betted, nor did I play cards. When I was on my honeymoon we were taken by our friends Manuel and Mr. Castello /p. 17/ for a drive to Monaco and we entered there the gambling room. I stood by the table - I never felt inclined to put a penny into the pool. Manuel Castello could not restrain himself. He put on a 5 Fr. piece and he won 25, but then we cleared out at one. I have still a very vivid recollection of that man with gambling stand and with the revolving ball and it has been a lesson for life. But my grandfather never showed himself to be cross or angry, he just taught me that lesson.

My grand parents as far as I have ever known, had three sons and two daughters. The eldest son was Josef, a remarkable man in many ways. Tall, lanky, with a longish face, thick beard, always wearing tophat and frock coat. Ho looked almost like a typical Yankee, that is the nearest picture I can imagine of him. A man of dry humour, keen, energetic, quiet in his way, upright and honest which has shown itself in many actions of great adversity, very religious. I have never seen him drink, but he was smoking from morning till evening. Before he had finished one cigarette he rolled another, and the first two fingers were brown from the effect of the smoke. But inveterate smoker as he was, he would never touch a cigarette on Sabbath or festivals.

I must say here a word of the religious life of the people at the time. It was a kind of free, pleasant form of life. Not too punctilious of the observance of those /p. 18/ minute details which characterize for instance the rigourous observance of the German Jews, say of Frankfurt or of the Jewish communities of the Puszta in Hungary and in Maramureş, who refrain from combining their hair on a Sabbath or washing with soap, the result of a very narrow Ghetto spirit, a kind of self satisfaction in being, as it were, the representatives of the Almighty, spying upon one another, criticizing one another, easily condemning one another for apparent laxity in observance.

Nothing of this kind in Bucarest. It was a free and easy life. People did not care what the neighbour was doing, they lived as they liked, a happy-go-lucky way, nobody watched whether the other attended Synagogue or what time he came or whether he said prayers regularly - it was nobody's business. And if some of the people influenced by the reform movements of the West took more liberties or even broke the law, there was none to judge, none to condemn, and therefore it was a much more happy way of living. One never talked about religious observance, it was taken as a matter of course, that those who wished to live religiously lived religiously and were treated with respect, and those who preferred not to be quite so strict were not asked what they were doing.

I remember, e.g., that people would not hesitate to go on a Sabbath into a business and especially to a grocer or other merchant and order things, which was not forbidden by the law, but from which people would refrain lest others would judge them wrongly as if they had purchased goods /p. 19/ or that those who had no fire in the house in the morning would go to the Christian or the Greek who kept a tea stall to get hot water from his samovar and pour it into their own teapots to brew tea at home, or who would go and take the shale from the baker on the Sabbath and carry it home which no-one who is stricly observant would ventured to do.

Still more was this visible in the Synagogue observance. People came in in the beginning or in the middle of the service. They would sit down some listen to the 'Hazan', some talk and I well remember that during the middle of the service, when the 'Portion' was read from the scroll and especially when the 'Haphtorah' was read, many of them went out into the courtyard - like in our Synagogue there was a big yard - were they would sit down and talk and even smoke. They only came in when they heard that 'Mussaf' was begun, waited to the end of the 'Kedusha', put the 'Taleth' down and went away. Very few remained to the very end of the service. To speak to the people of decorum - they would have considered it a ridiculous thing. They were not like soldiers to be drilled, or the 'shamash' to come up and tell them to be quiet as they were told in the communities of the West. But sometimes the noise in the Synagogue was so great that the 'Hazan' or Gubay would bang the pulpit with his hand and cry out: sha, sha (shut up).

It was interesting also to watch the game when they were selling the 'Mizwot'. It was more a kind /p. 20/ of friendly family gathering and nothing like the solemn worship to which people are accustomed and have got accustomed more and more here for instance. Even among Sephardim who have still some old serious traditions, the decorum left very much to be desired.

This uncle Josef was renowed for his strict economy, or rather meanness and when I came there on a visit after my marriage with my wife and he presented her with a row of corals, it created a sensation. But he was a nice man, a man of character. As far as I remember he used to deal with England in selling wool. I believe he was one of the first who ever travelled from Rumania to England. To travel at that time, 70 years ago at least, was not an easy matter. I am not speaking of roads, which scarcelly existed, but it could only be done by going from Bucarest to Braşov, across the Austrian - Hungarian frontier, and this could only be done by post-chaise, the horses being changed at different stations. There were no bank communication and when people travelled they had to take all the gold they required with them, often wearing a broad girdle and sticking the pieces inside and also many other devices keeping the gold with them. Before they went many of the people used to make their will, to go to England and coming back was a matter of three or four months - today one travels in 8 hours by airplane. Such an idea would have appeared to them merely fantastic. On the box next to the coachman there were sitting also one of two soldiers /p. 21/.

I remember still, about 60 years ago, when I met my mother in Braşov - she had been in Zizin for a cure - we came also by coach, halting at two or three places till we came to Bucarest. Nobody dreamt even then of railways. I remember the first railway which was built from Bucarest to Giurgiu. People used to come out to Filaret to see that monster. When one went by post-chaise the familly used to accompany the traveller to the outskirts of Bucarest where the coach was starting to say good-bye.

As a rule people never went further than Vienna. The chief imports were cloth and the chief town which they were bought was Brünn in Moravia. My grandfather told me one day that one of his friends who was still dressed in the Oriental costume - my grandfather already wore the European long coat - coming to Vienna, was chaffed for his costume, he was wearing the Turkish shawl and wonderful Kaftan and all the fine things which cost a fortune. So the man said to him: "Why do you wear all the old things year in year out, ours are much cheaper?" He said: "Yes, you may be right, but yours are shoddyn within a year all your stuff goes to pieces; look at these, they may be 20 years old but they are as new they last us practically a lifetime".

As I sais, my uncle Josef was dealing in wool and so one day he decided to go to England and he came back and he had a wonderful graphic wit in describing his journey. He was /p. 22/ especially impressed by the way of the Englishmen. He used to come in

the afternoon sitting in the yard, talking to my mother - everybody was fond of my mother - and tell her his experiences. I remember him describing a handsome cab. He said that the driver was sitting on one's head and one could direct him by putting out one's hand through a hole in the roof. One could not see him. He also told how he was rocking all the time thinking that he was going to turn over, and in many ways he described the life here most graphically. He was a man of keen observance.

After he had retourned to Rumania, he again went on collecting bales of wool. The wool after it has been shorn in it, from dust that may be clinging to it. In Brașov itself they had by the side of the road open canals where the water of the adjoining river was running and into these they used to put baskets filled with wool and left it in there, the water to wash it. But in Rumania no such arrangements had been made, it was all primitive and they had to wash the wool in the river. One of the rivers is Prahova where most of the wool used be brought from the adjoining country. There was a lot of sheep-shearing being carried on. This river also comes down from the Carpathian mountains and like so many other rivers, of course, was not in any way canalized, regulated, and that river could rise within 24 hours to such /p. 23/ an extent that it would flood the country for miles. There was no warning possible. He had his bales of wool lying near the river on the bank; in the night the water rose and in the morning he found himself without a single piece of wool. The water had swept all the bales, all his fortunes away. It was impossible to recover it. So from a rich man that he had been the night before, the next morning he found himself practically a poor man. He never put all his money on one stake, but it was a terrible blow, as he said, not only to lose his money, but he was grieved he might lose his honour as he could not keep his agreement with the British firms. Whatever he did, he scraped sufficient wool together to keep his agreement.

Not far from the place where he was washing his wool he noticed that pitch was oozing down the ground. The peasants used to collect it and I remember them still having a small bottle filled with the pitch tied onto their carriages with which they used to oil the axle. Nobody knows, I think, when the distillation of petrol from the pinch had been undertaken or by whom. But I am thoroughly convinced it was my uncle Josef who was one of the first to try distillation. He had seen the alcohol being distiled also out of fruit and similarly alcohol was distiled out of prunes which is practically the national drink 'tzuika'. So he tried; he said: "Perhaps I will get out of that pitch also some alcohol for burning". /p. 24/

The fact is that he did try but unfortunately for him, whilst he was trying it, one day the kettle in which the pitch was being heated burst and within the twinkling of an eye he was covered with burning stuff. The peasants who were assisting him in his experiments, seeing what was happening, took his as he was and threw him into water, saying: "It is easier for a man to drown than to burn alive". When he came out the clothes were burnt and every hair, his eyebrows, it all has disappeared and his face looked ghastly, one could scarcely recongnize him; but curiously enough it had not affected his eyes. When he came to Bucarest I remember the sight of him and we all got a fright. Then he gave up his experiments. (...)

My grandfather's second son was called Chajimirsch, Herman. He was the direct opposite of my uncle Josef. A gay spark, a man of the world, spendthrift, he might have been a sailor for the yarns he could tell. He could convince you that black was white and white was black, he could sell a forest which never existed and country estates which had never been built. Always full of fun, not very stricly observant. He was the only Jew who had joined the German Schuetzverein.

Dressed 'à la' Tirol, going out hunting in the mountains, very well seen among the Roumanian aristocratic families amongst whom he moved to the very end. And he caused my father the loss of all his property, induced him to sign policies which were never redeemed by him and he bled my old grandfather. At any rate, he caused him great sorrow. Whenever he wanted to strengthen his arguments he used to swear, but now upon his own health, but by other peoples health, saying: "By your life, it is true". People always used to smile at the way in which he was swearing other peoples health away.

But down to the very last - he reached the age of 92 - he was always seen about, visiting his friends, but he had /p. 28/ been reduced almost to a skeleton, and yet, for all that, he retained his vigour.

It so happened that shortly before his death one of the old ladies of the Roumanian aristocracy whom he had known for years, invited him to spend the summer at her country-seat. He was at that time with my aunt, his sister, aunt Kapralik, and she as well as her children and everyone begged of him not to undertake a journey, which was to have been made by carriage and over some doubtful roads, he was sure to die on the road. He would not listen to anyone and he said: "I know I shal die, I am going". And he did go and after a few months he did come back. He had spent the time peasantly, only a year afterwards he died. He had been also one of those who come to the Synagogue, but just to pay a visit. Then he would sit outside and talk to the people.

Among the members of the Synagogue there was also a man who had become renowned for his wit and cleverness. A simple, almost uncultured man, thick figure, big body and small legs, fat hands, broad face, but very kind. He was known as Tchilibi Moïse. The word Tchilibi is a Turkish word meaning 'the gentle'. He was ambulant trader, but he did not walk about. He had his basket full of simple wares, placed especially on the pavement at the corner of a bridge over the little river which flows through Bucarest, Dâmboviţa. It was at a corner of the street which was known in oldest times the French Street, now it si called Strada Carol, and the other, which comes from /p. 29/ Lipscani. It was the road by which many of the peasants used to come to the market. And there he used to accost them and he used to offer them his goods, for instance in this way: a pair of sock with a ready-made hole; I sell you one glove and the other give you 'gratis'. And he had a way of talking to the people and they used to buy. But his speciality was a different one. Remember we were living 80 years ago, very primitive; there was no knock at the door to come in, no ringing bell; one came straight in, the only impediment to the entry was the servant who would ask: "what do you want?" and then without much ceremony you could enter the room. And the boyars of olden times were still the descendants of the old... (8) till them aristocracy being more composed of the so-called fanariots, from the Fanar in Constantinople who were the rulling classes. There was no real 'bourgeoisie', not middle-class and they were, as it were, the 'grand seigneur', bestowing ffavours, showing kindness, etc. and being tyrants at the same time, having numbers of Gypsy slaves. To those Tchilibi had a free entrance, he used to bring some little things for sale which he knew they would like and on the eve of the New Year he used to present them with little booklets. He printed every year a number of maxims, proverbs, witty sayings, some taken from the Jewish liturgy, some picked up from his conversation with the people, some of his own make, real chapbooks, and presented them to his clients. And they in return, used to give him a ducat. /p. 29/ (9).

(...) The sanitary arrangements were very primitive, not so much in our house because the washing place was built into the house at the end of the gallery, but in many places it was in the middle of the yard, just enclosed by a few boards and in the heat of the summer which reaches there a tremendous temperature one cas imagine how offensive it became. From time to time, people used to come in the night and clear it all out /p. 56/ and they had to be paid by the numer of casks they filled. I wonder to this very day how they could have been immune and all of us grown up in spite of the elementary precautions not being taken. In the night, in the winter, in the rain, one had to cross the yard to the place. One could scarcely imagine such a state of things unless one has been in the East. One remembers that all the dish water or the water from washing clothes was simply poured out in the yard for the sun to dry it up, or in the winter, to freeze. There was no canalisation, that was put in long afterwards, and again here, when my father returned again to the old house after my grandfather's death, he was one of the first to take advantage of the new system of canalisation to introduce it also into our house and also to get water laid on.

This question of the water is a very interesting one. In many houses there were fountains or wells turned by a wheel and a chain which brought up the bucket, but in very many places there was no such thing. There were water carriers who had one of these casks fastened on two wheels driven by a horse, with an opening at the top, an opening at the bottom and the side there was hanging that wooden bucket. The water for the community was drawn from the Dâmboviţa, the river which flows through Bucarest. At that time especially in the lower quarters most neglected to an extent, one cannot imagine, it flowed as it liked, there was no real bank, people could walk into it wherever they liked. In one place, in /p. 57/ the Calea Văcăreşti, the road slapped down until it came to the water; it was called 'Vadul Sacagiilor', that is, the slope of the water carriers. There they used to drive their wheels into the water and then filled the bucket and filled the cask. When they had finished, they stopped it up at the top and went to sell it. The water at that time was yellow mud.

Not far away from the place, along the banks, there was a slaughtering place of the lambs. It was at the back of the old Sephardic Synagogue, down the 'S/i/n/ag/oga Grande' - in contra-distinction to another Synagogue, not far from it,' S/i/n/ag/oga Ghika', the smaller one. There the butchers would have their lambs lying alone, and I often passed along, going to school, or the Shohet, cutting the throat of the lamb, the butcher kneeling on it and then the butcher cotinuing the killing by... (10) up the throat to the neck. Then he used to loosen the skin at one of the lungs and blow into it, with the result that the skin lifts itself from the flesh. He then palled it off like a glove, entirely the whole skin with the legs. Then he cut the lamb open and part of the entrails and part of the offal and whatever there used to lie there rotten he used to throw into the water which flowed close by. That was carried down the 'Gârla' until it reached that place where the carriers used to draw the water. And whatever else there was, was thrown into the river and that was the water which was sold to the people. And I remember them bringing it to us too.

And there was at the corner of the yard a big /p. 58/ vat into which they poured that dirty and muddy water.

Of course, we paid exactly to the quantity of water brought. It was impossible to drink it in that state so one used to pour alum into it and with a big stick stir the water for a long time and wait an hour or so. Then all the mud that was in the water settled at the bottom. But I always wonder how we all escape immune from that contamination, for I am sure if such water had been offered in England it would have been considered the cause of any terrible diseases.

And here, at the point of disease I must also mention that isolation of sick people with infectious diseases was almost unknown. I remember that we had measles and we were all together, we were seven in two rooms; some caught it and some did not catch it; we walked about and nobody cared very much. There was at one time an epidemic of diphteria. I had it. The doctor at that time made a... (11) by cauterizing the throat with that silver compound. The epidemic was terrible among children and then people resorted to the old practice. They took the relics of St. Demeter which were lying in the church by the same name, near the old market place and went in procession through the streets praying that the epidemic should cease. It may have had the desired or not, at any rate it gave the people more confidence. I was also attacked, as I said. But I was not isolated, I went to school - I had a long way to walk to the 'Liceul Matei Basarab' - on the way I called on the doctor, he /p. 59/ cauterized my throat, and I mixed with all the other students and pupils and at home with the rest, ate with them and slept with them; nobody dreamt of isolation and curiously enough none of other caught it. The same happened my youngest sister, Mina. She had scarlet fever, not one of us caught it. She escaped, except that it affected the hearing as it often happens as an aftermath. My be the dirty water saved us and made us immune against all kind of infection.

Later on they used to bring water from the hill of Filaret. Then they used to put some green grass on top of the cask to show that they brought it from the hill. One could not get any green grass from the 'Vadul' ! We had to pay double and triple, but we were glad to get it. My grandfather had bought a filter, it was a huge comb of a porous matter. It was put into a huge wooden box, as it were, fastened on the top and then we used it for a long time. But afterwards it was neglected and I do not know what had become of it". (...)

The life was rather simple in my time. It often happened that the people slept the road, simply took the mattresses out and slept there, so that people coming home in the night, had to be careful, otherwise they might tread on the sleeping people and come in for some nice thanksgiving.

And in the winter the snow was often many feet deep, the icicles hanging from the roofs of the house became often a danger when they began to melt. Some of them, I remember, we had, could be as much as four or five yards long and falling on the head of pedestrians could cause tremendous harm. At one time the Governement ordered the people to shove the snow off from the roof of the house. Many of the houses were covered with tin-plate and soon as the sun began shine, the snow would melt of the heat from the room underneath got up to under the tin-plate and the snow which often had got very thick, melted underneath and slip down. Some obeyed, most of the people did not obey, and there came in the usual way of corruption. People were summoned and were mulcted in arbitrary fines, especially when they were Jews.

So when the sun shone on a very cold day /p. 78/ one could see the snow glittering like little diamonds on the ground and it was a pastime to go out on sledges driven by the same Russian drivers in their Russian costume, with bells ringing, out to the Chaussée. Primitive sledges made of rough wood were used by the peasants to bring wood and other things from the suburbs into the town. A great many of the drivers were of the sect of Skoptoti /'Skopiţi'/, the Russian sect which had been banned from Russia. They followed the practices of self - castration and many legends of a curious and sometimes of a gruesome character were spread about them, one of them being a blood libel; it was asserted that should at any time a child be born from the union of the Skoptoti with a woman, which was unnatural, then the child was rolled in flour, pierced with knifes, the blood soaked up by the flour and then used for the peculiar mass. It is curious how these legends are transferred from one sect to the other, starting as far back as the 2nd century, when a similar accusation was levelled against the Montanists. But these Skoptoti had magnificent horses and were expert drivers. They also kept the Russian dress, a velvet coat, a peculiar fur cap, and a red shawl, and they are just as expert drivers now of motor cars, as I have seen them in Bucarest when I was last there, as they were expert drivers of sledges. They are still known as 'Muskal'. Driven from Russia in the first half of the last century they settled in large numbers in Rumania, at that time still a hospitable country; and we had a large /p. 79/ settlement in Bucarest where they have been thriving every since. They made a large number of proselytes. They are all comparatively well of and it is said that they give a heavy price for anyone who joins the sect. And the fact that they

are still numerous goes a long way to show that they are able to win more adherents for their sect. One can recognise them at once. They have no beard, no moustache, they speak in a very high-pitched tone and they are always very fat.

In consequence of the very severe weather the houses of the well-to-do have double windows, the other single windows, and in the winter the windows are pasted all round with strips of papers, so as to prevent any air coming in or going out, and the rooms are often overheated. The heating of the rooms was through a kind of stove of bricks, the smoke passing through three or four hollow columns and then goins up the chimney. But before leaving the stove there is a kind of register or flap by which the opening through which the smoke goes into the chimney is closed. Firewood is used and this flap or register is not closed until all the fumes from the coal have evaporated. It so happened that one night that register had been closed before the fumes had drawn off. I was sleeping in that room, when I woke up and felt somebody pressing my temples almost to breaking. I had been found unconscious, half suffocated by the gas which had escaped, and it was Mr. Rokeah who had pressed my temples to such an extent /p. 80/ that it caused me extreme pain, it woke me up.

When the Samovar, the tea-urn which is heated by charcoal is used, it is kept outside until all the fumes which one can easily smell, have disappeared and only then it is brought into the room. And the same happens with the 'Mangal', which is often used. It is the Oriental way of heating the room. It is like a large basin filled up with a layer of ashes and on the charcoal is burned. It is kept outside until the charcoal is put on it and getting red and until the fumes have disappeared. Then the 'Mangal' is brought into the room and it keeps warm for a long time, and it takes a long time until the charcoal is burnt through. One can make coffee by putting the coffee peas into the fire, one can also roast chestnuts. The use of the Mangal has diasppeared long ago, /when/ (12) I was still very young. The 'Soba' or stove had taken its place and afterwards, even till in my time, when I was about 13, gas was introduced into Bucarest. Till then the streets were lighted by petrol lamps, a few streets only, of course. It was a dismal light, and altogether not without danger. When they introduced petrol for lighting up Bucarest, the balloons in which the petrol was kept, were of glass. It was all brittle, at the slightest touch it broke, many houses have been burnt, much danger was caused by those oil lamps or rather petrol lamps; besides, they did not know how to handle the wick and the cylinder was also brittle, and most dangerous were those that were standing on /p. 81/ the table. A great many were introduced hanging from the ceiling; up to a certain extent they were much safer.

And no one dreamt at the time of lighting by gas and I remember the great excitement in the town when for the first time a gas lamp was light. Of course, it was limited to a few of the chief streets and I also went out to see it. The streets were thronged with the people who was for the first time the bluish flickering light coming out from the jets. It was such a tremendous mass of people in the streets that it took me a very long time to get home. My mother, whose pet I was, had got very alarmed, my father too, but he was more phlegmatic. And when I came home, I became a good dressing. I think it was the first time I had been out so late without telling them where I had gone.

When gas was installed, they had, of course, mad an installation for its manufacture. And the coke came on to the market. This, again brought with it the introduction of those iron stoves from Vienna, with the pipe in the middle and surrounded by enamelled tin. And again my father was one of the first to replace the old stove by one of these new metal ones. He was also able to obtain coke which at that time was very scarce. He placed this new stove between the two rooms on the ground-floor. The heat can be regulated, but nobody bothered about regulating the heat, it flared away and I remember the heat was tremendous.

But the frost was also tremendous, nobody could go out without a /p. 82/ very heavy overcoat and 'galoshes" or 'şoşon', like thick felt shoes joined on a pair of galoshes. They kept the feet very warm. The head was covered by most people with the fur-cap which one drew over one's ears, 'căciulă'. Of course, going to school one could not wear a fur-coat: a very thick overcoat was worn instead. In the house one could wear a kind of light jacket, but lines with fur. These were mostly worn by women, and called 'scurteică', a short coat.

The bed was covered not with blankets not with an eider but with a thick eider, if I may call it by the name, but filled with wool and sown in between in a kind of apptern so that the wool should not clot. One used to wrap oneself into his 'plapumă' and slept very warm and comfortable. After a time the wool would clot. Then a man used to come, ripped open the cover and took out the wool which he placed in front of him. Then he had a kind of huge arch with a drawn thick string across and he used to keep this arch, the wood, in the middle, put the wool in front if him, and then with a short mallet used to strike as if he were pulling the string, and the string touching the wool, it caught it and turned it into fluff. Out of a small ball a huge heap of fluff was made. It becomes as fine as the finest down. All this, of course, has diasppeared.

In the winter the only game was to play with snow-balls or to make snowmen, to go skating was considered below one's dignity, a low pastime. At Bucarest there was a lake

in (13) a /p. 84/ park, which at my time was practically forsaken, not even the maids went there with the children because preambulators were a great rarity; I do not remember ever having seen one, just as I cannot remember ever having seen any dolls. Nobody cared to go to the lake which was frozen in the winter, those who went there were considered hooligans. And nobody cared whether the ice was too thick or too thin.

Now, I understand, that garden is called 'Cişmigiu' or to this very day 'Cişmea", i.e. fountain, which existed there in the olden times and which had been dug by the... (14). Now it has became a resort where the richer people will go in the summer. All kind of kiosks have been erected and it looks like a modern park in the west of Europe. They also sell there all kind of mineral waters, all luxuries in my mouth, except the natural aerated waters which were brought from Transylvania. These were brought in very thin bottles, but not brittle at all. They used to come over the frontier in bowes of a dozen or more. We used to get often some such bowes across to drink with the wine. On the other hand, the beverage of Rumania ar that time was vine, which since then has lost its national character, it has been too much falsified. Another national drink at the time was 'braga', a beverage made of millet mostly by the... (15) who were also providers of small sweets, sugar, etc., as well as 'Halva', 'Halvitzà', the later like a white block of ice, made chiefly of egg and milk and splitting just like ice at the slightest touch. Of course, 'braga' was drunk with /p/ 85/ or without ice, non alcoholic, non fermenting, very wholesome; now it is beneath one's dignity to drink 'bragà'. It is only for the 'vulgar' and even they do not drink it now, they drink 'rachiu' (which is equivalent to the German Brantwein), a kind of mildalcoholic drink, made, I believe, of rice. The characteristic of this beverage is that if you pour some water in, it becomes white like milk, and then turns back to its original colour, like water. There is also 'Tzuica', a very strong alcoholic beverage, made of plums. This has almost become a national drink, an appetiser, people always take a little drop of it and then one or two black olives. But the 'Rachiu' is the general drink. During the last 40 years also beer has been introduced and people drink beer, but it does not seem to be the right drink for the nation. It is only a certain class of people who indulge in drinking beer.

N O T E S

1) Sur la vie de Moses Gaster: Occident and Orient...Moses Gaster's Anniversary. Volume in Honour of Haham Dr. Moses Gaster's 80th Birthday; edited by Bruno Schindler, Ph.D., in collab. with A. Marmorstein, Ph.D., London Taylor's Foreign Press, 1936. -Elisabeta Mànescu - Dr. M. Gaster. Viaţa şi opera sa. Bucarest, 1940. - Iordan Datcu, Sabina C. Stroescu - Dicţionarul folcloriştilor. Folclorul literar românesc. Bucarest, 1979, pp. 204-207. - M. Gaster în corespondenţà; édité par V. Florea, Bucarest, Minerva, 1985. - Victor Eskenasy - "Some Notes on Gaster's Relations with Romania", in Kurier der Bochumer Gesellschaft für Rumänische Sprache und Literatur, 15, Bochum, 1990.

2) Voir "List of Publications of Dr. M. Gaster", in Gaster Centenary Publication, edited by B. Schindler, Londres, 1958, pp. 23-40.

3) Sur les archives, voir Trude Levy - The Gaster Papers. A Collection of the Letters, Documents etc. of the late Haham Dr. Moses Gaster (1856-1939), Londres, 1976. Les mémoires de Gaster, environ 600 pages dactilographiées, sont restées pratiquement inédits, à part quelques fragments publiés ces dernières années (voir V. Eskenasy, "Un manuscrit peu connu: les mémoires de Moses Gaster (1856-1939)", in Buletinul Bibliotecii Române, vol. 14 (18), s.n., Freiburg i. Br., 1987/1988, pp. 349-364.

4) Les fragments publiés suivent la rédaction originale en anglais; les chiffres entre paranthèses indiquent les pages du manuscrit dactylographié mis à notre disposition en 1986 par l'amabilité de Madame Trude Levy, conservatrice de l'archive Gaster à cette époque.

5) Known later as Gaster Synagogue.

6) Cf. Mayer Beck - Societatea israelità de binefacere "Ghemiluth Chasidim". Fondatà în Bucureşti în anul 1856... Schiţà istoricà la jubileul pentru împlinirea a 50 de ani 1856 - 1906. Bucarest, 1906.

7) Annotation manuscrite: Insert pp. 15a + 15b + 15c.

8) Mot illisible.

9) Cf. Moses Schwartzfeld - "Cilibi Moise vestitul din Ţara Româneascà. Schiţà biograficà." in Anuarul pentru israeliţi, 5 (1882-1883), pp. 93-102.

10) Mot illisible.

11) Idem.

12) Mot effacé.

13) En original mot effacé: "With".

14) Mot illisible.

15) Idem.

LE "DANCE"

Jeanine Fribourg

En Aragon et particulièrement dans la région dite du Désert des Monegros, la manifestation festive traditionnelle la plus importante est la "dance" qui a lieu le jour même de la fête du Saint Patron de la localité. Plusieurs auteurs l'ont étudié (cf. bibliographie). Cependant, jusqu'à une époque récente (1), de nombreuses personnes, pourtant authentiquement aragonaises mais en dehors du milieu rural, ne savaient pas ce qu'était le "dance". Le Dictionnaire de la Real Academia donne comme définition: "1: danses d'épées. 2: une composition poétique qui se récite dans la danse des épées". La première appellation est celle qui a été partagée par certains qui commettaient l'erreur de confondre le "dance" avec la "danza", la danse. Si la danse intervient dans le "dance", d'autres éléments, comme nous le verrons, entrent dans sa composition.

Pour A. Larrea Palacin le "dance", "cual nostros lo conoscemos y vive en el pueblo, es una drama sagrado en el que concurren la danza, el canto, el mimo y la poesia como elementos integrantes de la representación (1952: p. 14) ("tel que nous le connaissons et le vivons au village, est un drame sacré dans lequel participent la danse, le chant, le mime et la poésie, comme éléments intégrants de la représentation"). Cette définition est déjà plus complète que la précédente. Cependant je voudrais y faire quelques réserves, en tous cas en ce qui concerne les "dances" des villages étudiés.

Le mot "drama", drame, ne me semble pas convenir pour désigner cette petite représentation théâtrale. Bien qu'issu, pour certaines parties, des "autos sacramentales", des "mystères" qui se donnaient sur le parvis de l'église, et malgré quelques passages du texte qui sembleraient "dramatiser" la représentation (2), le "dance" n'est pas regardé comme une manifestation dramatique, mais plutôt divertissante. A. Beltrán est du même avis, puisqu'il serait d'accord avec la définition du "dance" de Larres Palacin à condition que l'on substitue à "drame" "représentation théâtrale populaire".

D'autre part, la partie mimée est fort réduite et ne consiste qu'en un faible simulacre de combat entre maures et chrétiens. Quant au chant, et A. Beltrán le souligne également, il n'apparaît dans aucun des "dances" aragonais (peut-être existait-il dans le passe? Il n'y en a aucune preuve et personne ne s'en souvient). Mais il est possible que Larrea Palacin fasse allusion aux paroles des "mudanzas", des danses, qu'effectivement tout le monde connaît - sans doute pour les avoir entendues chanter par les "danzantes" - et dont certaines - comme la "hojita del pino", "la Cardellina", etc. - sont entrées dans le patrimoine commun des chansons traditionnelles aragonaises. En fait, ces chants existent mais ils ne sont pas chantés lors de la représentation du "dance", sinon intérieurement par chaque "danzante" comme moyen mnémotechnique des différentes figures de danse.

Je retiendrai finalement comme definition du "dance" celle d'A. Beltrán; pour lui il s'agit d'une manifestation du "folklore aragonais, ayant un substrat religieux, dans laquelle se trouvent conjointement la musique, la danse, une représentation parlée des événements entre bergers, des maures et des chrétiens, une lutte entre le Bien et le Mal, de la poésie en 'romance' (3), des 'dichos' et des 'motadas', des danses de bâtons et d'épées, des danses d'arcs et de rubans et un mélange d'éléments très anciens avec des innovations modernes" (1980: p. 171). Cette définition me paraît plus exacte, plus complète que les précédentes. Mais il faudrait ajouter que le "dance" ne se donne dans son intégralité que le jour de la fête du Saint Patron du village. Il faut d'ailleurs entendre le terme "intégralité" de façon relative car il peut manquer, comme au village de Lanaja, les "Moros y Cristianos", ou, comme à celui de Sena, les "motadas", etc...; mais si le "dance" se compose des "mudanzas", d'une "pastorada" et des "dichos" comme par exemple à Lanaja, il ne se donnera dans cette intégralité relative que le jour de la fête du Saint Patron. Si, comme cela se produit depuis une époque récente, les "danzantes" vont donner des représentations hors du village à l'occasion de concours, il ne s'agit que de la partie dansée, seules les "mudanzas" se"déplacent.

Quelle est l'origine du "dance"? En quoi consiste-t-il? Comment se déroule-t-il et quelle en est la signification?

1) LES ORIGINES

On ne peut, dans la mesure où le "dance" se compose de divers éméments, connaître l'origine de cette manifestation telle qu'elle se donne de nos jours. Il semblerait qu'à la danse des bâtons, élément le plus ancien, se soient ajoutées au cours des années les autres parties du "dance".

Les danses de bâtons auraient une origine agricole et feraient partie des rituels de fertilité: on frappe la terre pour qu'elle rende; d'aucuns les font remonter à l'époque

néolithique. Pour les danses avec épée (ou bâton et épée), leur origine serait guerrière. Ces danses se retrouvent un peu partout en Europe, en Autriche, en Allemagne, en Italie, en Angleterre et en France, par exemple à Pont Cervières, dans les Hautes Alpes. la decription qui en a été faite (4) rappelle certaines "mudanzas" car les danseurs "martèlent incessamment le plancher... et dans certaines figures ils se trouvent couverts par leurs épées..." Pour ces auteurs, l'hypothèse d'une origine préhistorique, bien que douteuse, n'est pas à rejeter. Les danses de bâtons et/ou d'épées sont certainement l'élément premier, le plus archaïque du "dance", auquel se sont ajoutées au cours du temps les autres éléments comme la "pastorada", le dialogue entre l'Ange et le Diable et enfin, au 17-ème siècle, les "Moros y Cristianos". Cette dernière date est certaine; en dehors des preuves données par les auteurs qui ont étudié le "dance", j'ai moi-même trouvé mention de "Moros y Cristianos" dans le "Buscón (1626) de Quevedo: "no hay autor que no escriba comedias, ni representante que no haga su farsa de moros y cristianos" (1954: p. 196) ("il n'y a pas d'auteur qui ne fasse des pièces de théâtre ni de comédien qui ne fasse sa farce de maures et chrétiens").

Je ne m'attarderai pas davantage sur cette question des origines du "dance" car tel n'est pas mon propos, considérant comme G. Duby que le problème des origines est "un faux problème; un seuil chronologique existe au delà duquel tout témoignage assuré disparaissant, l'investigation ne peut être poursuivie sans basculer dans l'imaginaire" (5).

2) LES ACTEURS DU "DANCE"

a) Les "danzantes".

Bien que le terme "danzante" s'applique à l'ensemble des personnages du "dance" (y compris le "Mayoral", le "Rabadan", les généraux turc et chrétien, l'Ange et le Diable, et les "gaïteros", les joueurs de cornemuse), il désigne plus précisément les jeunes gens qui non seulement sont les principaux acteurs du "dance", mais aussi dansent dans les rues le premier et le deuxième jour de la fête, en frappant le sol avec leur bâton. Ces "danzantes" ont un rôle important dans les fêtes, ils y sont - j'y reviendrai - le symbole de la tardition, car ces danses se sont transmises oralement de génération en génération.

Qui sont ces "danzantes"?

Au 19-ème siècle, les "danzantes" étaient des agriculteurs, et dans les programmes des fêtes on parlait, à propos de la danse qu'ils exécutaient dans les rues au cours de la procession, de la "Danza vistosa de labradores" (la magnifique danse des agriculteurs). Actuellement, il n'en est guère ainsi, ils sont de professions très diverses: étudiants, commerçants, agriculteurs, etc. Très souvent, on est "danzante" de père en fils, ce qui explique qu'il existe des familles de "danzantes". De nos jours, à cause de l'exode rural, ou par manque de garçons qui ne peuvent plus étudier dans leur village et partent en ville à l'université, des jeunes filles sont "danzantes" dans certains villages, mais à l'origine, c'était uniquement des hommes.

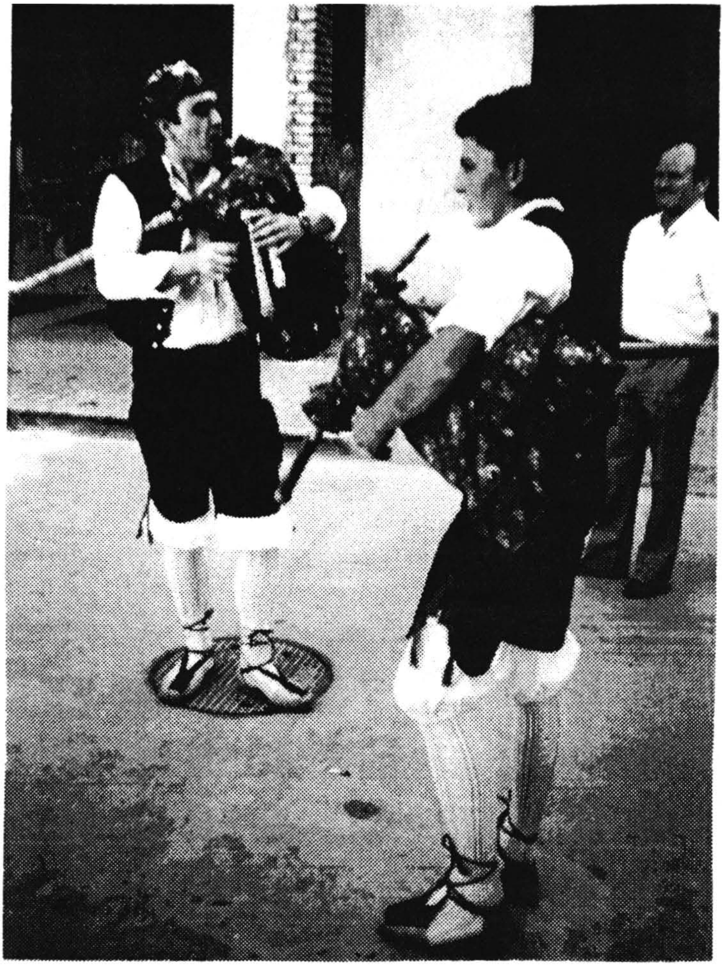
Généralement les "danzantes" sont au nombre de seize, auxquels s'ajoutent quatre "volantes", enfants d'une dizaine d'années qui sont en quelque sorte des apprentis-danzantes.

Si, à partir des quelques semaines qui précèdent les fêtes, les répétitions sont fréquentes, les "danzantes" n'attendent pas cette période pré-festive pour s'exercer. D'une fête à l'autre, tout le long de l'année, ils profitent de la moindre occasion pour s'entraîner: sur une aire de battage, lors de la pause du déjéuner, les week-end, quand ceux qui sont étudiants en ville reviennent au village, etc. Apprendre à danser se fait en deux temps: tout d'abord le "paloteo" (les coups avec les bâtons et/ou les épées), et ensuite la même chose avec la musique.

Les paroles des "mudanzas", bien qu'elles ne soient pas chantées lors de la fête, sont connues des "danzantes"; elles sont intériorisées car elles servent de support aux gestes de la danse. Un "danzante" ne peut expliquer les différentes figures d'une "mudanza" sans chanter les paroles; celles-ci sont actuellement un moyen mnémotechnique.

Costume.

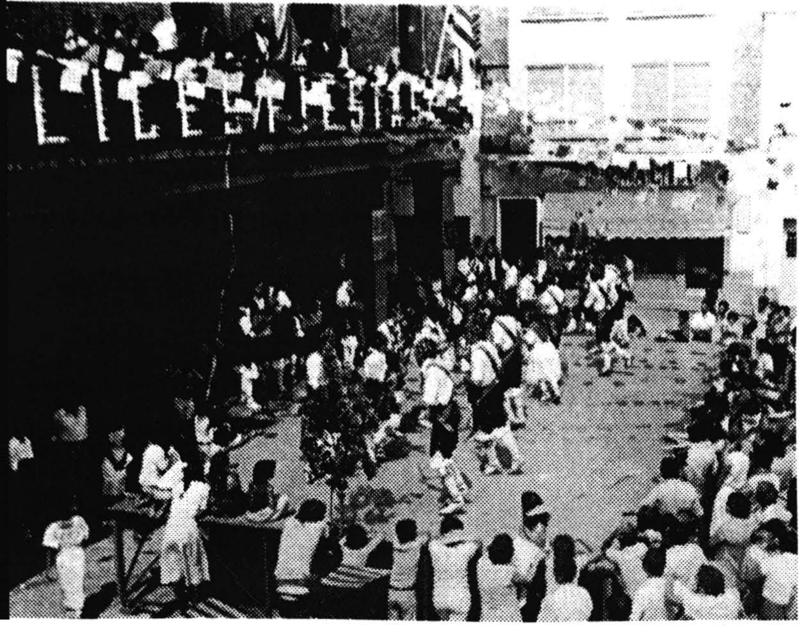
On a peu d'informations anciennes sur ce costume. Au 16-ème siècle et d'une façon presque générale, les "danzantes" portaient des sortes de grands jupons blancs "bien amidonnés, ornés d'entre-deux, de rubans, de galons et de nombreuses dentelles, et sur le chapeau ils mettaient des fruits et des fleurs en quantité" (Larrea Palacin, 1952: p. 49). A. Beltrán (1982: 174) voit dans ces jupons blancs des "antécédents liturgiques certains"; ceci a son importance dans la mesure où les "danzantes" n'interviennent que pour des actes religieux. Il semble que cette tenue soit la plus ancienne puisque Mercédès Pueyo Roy (1973: 96) l'a trouvée mentionnée chez Cervantés, et que l'on trouve dans la description du costume des "danzantes" de Borja en 1783: "sayetas cortas y dos bandas para los hombros", des jupes courtes et des rubans sur les épaules. Ce costume était comparable au costume actuel des "volantes". De nos jours, dans la région de Valence, les "danzantes" de certains villages



7. Les "gaïteros" (Sariñena, 1982).

8. Le Saint pendant le "dance" avec, à ses pieds, des bouquets de basilic (Lanaja, 1985)





1. Le "dance" sur la place de la mairie (Sariñena, 1981).
2. Les "danzantes" dans l'église (Sariñena, 1979).
3. Le "Rabadàn" et les Généraux chrétien et turc (Sena, 1982).





continuent à se vêtir ainsi. Mais en Aragon, pendant longtemps, les "danzantes" s'habillaient come le font habituellement les agriculteurs, c'est-à-dire avec le pantalon de "pana" (velours plus ou moins grossier), la large ceinture et un foulard noué sur la tête. Au début du siècle, ils portaient le vêtement courant, c'est-à-dire le costume de "muda" (le change) qu'ils mettaient en revenant des champs. Mais pour se distinguer des autres hommes du village, ils portaient des rubans croisés sur la poitrine et des espadrilles. Vers 1920, pour se distinguer encore davantage des non-"danzantes", ils choisirent le costume régional populaire qui, selon Nievés de Hoyos, s'est concrétisé à la fin du 18-ème siècle et au début du 19-ème, en réaction contre la mode venant de l'étranger et avec le désir de survaloriser ce qui était local. Le costume populaire aragonais est le costume dit de "baturro". Et ce costume constitue pour beaucoup de villages en quelque sorte le "code" (code non-écrit bien sûr, implicite et souvent inconscient), au sens linguistique du terme, c'est-à-dire, pour reprendre avec R. Barthes (1964: 120) la dichotomie saussurienne de Langue et Parole, que ces pièces de vêtement constituent un ensemble d'éléments qui seront utilisés par les "danzantes" selon une combinatoire qui leur sera propre et qui fera que chaque village aura un costume qui, tout en utilisant les éléments du code, sera original et lui sera particulier.

Il me semble que le code du costume des "danzantes" est constitué des éléments de base suivants, de haut en bas: - un foulard, porté soit sur la tête, soit autour du cou, appelé le "cachirulo"; - une chemise blanche à col ouvert, avec des manches retroussées; - la "faja", large et très longue bande de tissu enroulée à la taille; - un pantalon court, de velours plus ou moins grossier, ouvert sur les côtés, pantalon dit de "baturro"; - des "marinetas" (ou "calcillas" ou "zaragüelles"), à l'origine sortes de caleçons blancs en fil, légérement bouffants, dépassant du pantalon; en fait, les "danzantes" portent une bande de percale blanche de part et d'autre du genou, fixée par des élastiques; - des bas blancs tricotés en laine fine ou en coton perlé, avec des motifs parfois en relief; - des espadrilles "miñoneras", c'est-à-dire blanches avec des cordons qui partent de la pointe de l'espadrille.

Tout cet ensemble constitue le "traje baturro", ou costume du paysan aragonais. Il faut y ajouter d'autres éléments que je considère comme faisant partie du "code":

- la "cinta" ou "las cintas", le ou les rubans croisés sur la poitrine attachés sur le côté. Et c'est même peut-être l'élément le plus important du costume de "danzante" puisque ce sont ces rubans qui distinguent ces derniers des "joteros", chanteurs et danseurs traditionnels: les uns et les autres portent le costume "baturro", mais seuls les "danzantes" portent les rubans;
- les instruments de musique, si l'on peut dire, avec lesquels ils dansent: les "palos", c'est-à-dire les bâtons et la "espada", l'épée, et souvent des "camadas", plaque de tissu de forme et de couleur variées sur laquelle sont cousus des rubans, des dentelles et des petits grelots ("los escabillos"), et qui est fixée aux mollets par des rubans (ce mot "camada" serait d'origine catalane, "cama" en catalan signifiant "jambe").

Selon mon hypothèse, les pièces décrites ci-dessus constitueraient le "code" du costume de "danzante", hypothèse que j'ai vérifiée sur une vingtaine de villages aragonais. Mais chaque village apporte à ce costume des variantes: soit il change le tissu et la couleur du costume (au lieu d'être en lainage noir comme dans la plupart des villages - Sariñena, Sena, etc. - il peut être en velours rouge et bleu comme dans le village de Lanaja), soit on y ajoute des éléments (ainsi à Lanaja des rubans de couleurs différentes indiquent le nombre d'années où le "danzante" est entré dans le "dance", etc.), soit c'est la "faja" qui change de couleur: par exemple violette à Sarinena, dorée à Lanaja, blanche à Tauste, etc.

b) Le "Mayoral" et le "Rabadán".

Le "Mayoral" et le "Rabadán" (ou "Rebadán", ou "Repatan") sont des personnages du "dance" qui apparaissent notamment dans la première partie, la "pastorada", sorte d'intermède au cours duquel ils dialoguent. Leur costume est généralement le costume de "naturro" décrit ci-dessus, ou s'en inspire comme à Lanaja, mais au lieu des rubans croisés sur la poitrine, ils portent un gilet de laine ou de peau de mouton (photo n° 3).

Le "Mayoral" et le "Rabadán" ont toujours "el palo" (aussi appelé "el cayado"), sorte de long bâton qui servait au berger à arrêter les brebis qui s'écartaient du troupeau; il le jetait, paraît-il, avec une telle adresse qu'il ne blessait jamais l'animal, mais cela était suffisant pour que celui-ci rejoigne le troupeau. Le bâton du "Rabadán" est plus petit que celui du "Mayoral". Pour la représentation du "dance", ce bâton est terminé par un gros bouquet de basilic, basilic qui est devenu le symbole de la fête du Saint Patron, sans doute parce qu'il s'agit de villages d'agriculteurs et qu'autrefois les agriculteurs mettaient à l'oreille une petite branche de basilic pour faire fuire les insectes. Il est d'usage que tout le monde, le jour de la fête patronale, porte un brin de basilic (à la boutonnière, au corsage).

Ces deux personnages ont un rôle important, puisque ce sont eux qui font dans la "pastorada" et dans les "dichos" la critique du village.

c) Le général chrétien et le général turc.

Dans la partie "Moros y Cristianos", le Général turc affronte le Général chrétien (on emploie indifféremment le terme "moro" ou "turco") (6). Leur accoutrement est des plus fantaisiste. A Sariñena, le Général Chrétien est vu comme une sorte de croisé (longue tunique bleue, recouverte d'une large cape d'un bleu plus foncé (photo n° 4). A Sena, c'est un militaire d'une époque indéterminée, mais plutôt récente, en tout cas n'ayant rien à voir avec les Chrétiens de la Reconquête (photo n° 3).

Le Général turc a le plus souvent une cape et des pantalons bouffants, et toujours un turban ou une sorte de chapeau conique orné d'un croissant de lune, un des signes distinctifs des Musulmans (photo n° 3).

d) Le Diable et l'Ange.

Ce sont aussi deux acteurs du "dance", mais ils n'apparaissent que peu de temps. Le Diable n'intervient pas seulement dans le "dance"; ceci s'explique dans ce pays foncièrement catholique puisque le Diable, "el Demonio" est un des piliers de la religion catholique. Selon J. Flores Arroyelo, "le diable était un être familier dans la vie quotidienne" (1985: p. 19) le peuple vivait dans une grande familiarité avec lui. Autrefois, le Diable avait dans les fêtes un rôle plus important qu'actuellement: il disait des gros mots, embêtait les gens, soulevait les robes des filles avec sa fourche. Mais aujourd'hui le Diable "anda de capa caida", comme on dit en espagnol, c'est-à-dire qu'il n'est plus comme avant, qu'il a perdu de son importance. Il amuse surtout les enfants à qui il essaye de faire peur. Le costume du diable est également des plus fantaisiste et varie selon l'imaginaire des "danzantes" des différents villages. Les couleurs dominantes sont le rouge et le noir. Il a des cornes, une longue queue et porte une fourche. A Sariñena, il revêt en plus une cape noire, et se couvre le visage d'un bas noir. Celui de Sena a d'énormes mains, sans doute pour paraître plus horrible, plus effrayant, car c'est ainsi qu'il doit être vu (photos n° 4, 5 et 6).

Quant à l'Ange, qui intervient d'une façon encore plus brève que le Diable, il porte une longue robe blanche, ceinte d'un cordon à la taille; il a des ailes dans le dos et les couleurs dominantes sont celles de la Vierge, blanc et bleu, relevées d'or ou d'argent. Il est le symbole du Bien, de la Pureté et de la Foi, face au Diable symbole du Mal.

e) Les gaïteros.

Les joeurs de cornemuse accompagnent toujours les "danzantes", que ce soit dans la rue, dans l'église, ou sur la scène. C'est grâce à eux, à leur musique, que les "danzantes" peuvent exécuter leurs "mudanzas"; ils sont donc des acteurs importants du "dance". A Sariñena ils sont deux (photo n° 7).

Leur instrument de musique et la "gaïta", la cornemuse, mais dans les villages où les joeurs de cornemuse n'existent plus ils sont remplacés par des accordéonistes.

3) LE DEROULEMENT DU "DANCE" (exemple du village de Sariñena)

Le jour de la fête du Saint Patron, à la sortie de la grande messe, presque tous les habitants du village se concentrent sur la place; point n'est besoin de préciser: quand on dit "la place", on sait qu'il s'agit de celle de la Mairie. C'est là qu'est installée l'estrade où va se dérouler le "dance". Le soleil tape dur en ces premiers jours de Septembre, mais peu importe, on ne peut manquer d'assister à cet acte festif le plus traditionnel - devenu presque le symbole du village. La statue du Saint est placée de côté sur la scène, face aux "danzantes" et face au public, avec un bouquet de basilic à ses pieds (photo n° 8, de Lanaja). C'est lui, ce jour là, le plus grand protagoniste de la fête, car c'est en son honneur qu'aura lieu le "dance". Les deux joueurs de cornemuses se placent à côté de lui et joueront la musique des "mudanzas".

a) Les "mudanzas".

Ces derniers entrent en scène en deux files, se placent face à face et exécutent le "tariran", musique d'ouverture et de fermeture de chaque "mudanza". Les danses se font par quatre groupes de quatre "danzantes" (les "cuadros") et un groupe de quatre "volantes". Et la mélodie de la "mudanza" se répète jusqu'à ce que tous les "danzantes" aient participé aux quatre "cuadros".

Chaque "mudanza" se caractérise par le fait de s'exécuter uniquement avec des bâtons, ou avec un bâton et une épée, ou avec une épée, ou avec des rubans de couleurs différentes que les "danzantes" croisent artistiquement par leurs danses autour d'un mât, et enfin par la façon de donner les coups de bâton. Lorsque les "danzantes" ont exécuté les "mudanzas" prévues au début du "dance", ils se mettent au fond de la scène pour que commence la "pastorada".

b) La "pastorada".

Le "Mayoral" entre en scène (suivi peu après du "Rabadān"), salue l'assistance et rend hommage au Saint. Le "Mayoral" et le "Rabadān" sont les protagonistes de la "pastorada". Le dialogue entre eux, bien que composé de parties conventionnelles, laisse place à des parties libres, où le "Rebadān" amuse par son espièglerie, ses critiques sur la vie actuelle moderne et son esprit de révolte. Le "Mayoral" est censé représenter la sagesse des personnes d'âge mur, face à "Rabadān" qui, lui, incarnerait la jeunesse qui s'oppose aux aînés, se révolte contre l'ordre établi et est plein de fantaisie. Par exemple: dans la pastorada de 1978, le "Mayoral" demande au "Rebadān" pourquoi il fait mauvaise figure, et le petit berger répond "qu'il n'y a pas de chrétien qui puisse supporter cette chienne de vie", et le "Mayoral", homme sage et résigné, lui fait remarquer qu'à présent cette vie n'est pas si pénible car, dit-il, "maintenant vous avez des transistors, vous n'êtes pas dans les bergeries et vous avez changé l'âne contre une moto moderne".

Dans certaines "dance" comme celui de Leciñena, le Rebadán s'oppose aussi au Diable. Ce dernier entre en scène le premier, dit qui il est et quel est son rôle:

"...yo soy el demonio	"je suis le démon
el diablo de cola larga,	le diable à la grande queue,
de los cuernos retorcidos,	aux cornes tordues,
de las unās afiladas,	aux griffes effilées,
de la boca como un tunel	à la bouche comme un tunnel
y de descompuesta barba.	et à la barbe en désordre.
Es mi oficio estorbar todo	C'est mon rôle de tout déranger
en todo meter la pata;	de mettre les pieds dans le plat partout
y por eso del infierno	et c'est pour cela que de l'enfer
vengo aqui esta mañana	je viens ici ce matin
para estorbar y enredar	pour déranger et embrouiller
cuanto a mi me venga en gana".	autant que moi j'en aurai envie".

Et il empêche que le "dance" ait lieu:

"Con que a danzarle a la Virgen!	Ainsi, danser pour la Vierge!
Eso seria en el caso	Ceci serait dans le cas
que yo os diera mi permiso;	où je vous en donnerais la permission;
mas, me pasa... por el rabo	mais, il me passe... par la queue
que el dance no se celebre.	que le "dance" n'aura pas lieu.
Se acabó. Y mucho cuidado	Ça suffit. Et faites très attention
que si alguien desobedece	que si quelqu'un désobéit
le hago cisco de un zarpazo".	je le mets en pièces d'un coup de griffes.

Et le "Rabadān par son astuce empêche le Diable de les emporter, lui avec tous les "danzantes" en enfer.

En fait plusieurs oppositions apparaissent dans cette partie: le jeune / à l'ancien: ou jeune humain / au démon: l'espièglerie / à la sagesse: la ruse / la puissance diabolique: l'inexperience / la connaissance: la foi / l'esprit maléfique.

c) Moros y Cristianos.

Après deux ou trois "mudanzas" qui séparent les parties entre elles, commence celle dite des "moros y cristianos", partie jouée par les "danzantes", divisés en deux files qui se font face, l'une représentant les chrétiens, l'autre les maures (ils ont mis par dessus leur costume des capes et sur la tête des turbans ou des genres de chapeaux coniques ornés du croissant de lune). Chaque file a à sa tête un général.

Le "Rebadān" entre de novueau en scène et dit au "Mayoral" qu'il a vu des "turcos", si laids qu'il en a eu peur et s'est sauvé à toutes jambes. Le "Mayoral" le rassure en lui disant qu'il faut faire confiance à Dieu, à la Vierge et au Saint Patron. Le Général chrétien vient à son tour et exhorte ses guerriers (une des files des "danzantes"), et le dialogue entre les deux généraux commence. Le Général turc réclame le tribut que les chrétiens lui doivent depuis une vingtaine d'années. Le Général chrétien se refuse à le payer. Ils en viennent aux armes, chacun des deux camps demandant à son Dieu respectif protection et victoire. Les deux rangées de "danzantes" qui sont face à face font alors avec leurs épées un simulacre de combat. Généralement, les Turcs gagnent le premier échange. Le Général turc propose aux chrétiens de leur sauver la vie s'ils se convertissent à la foi de Mahomet, ce que le Général chrétien refuse catégoriquement. Le combat reprend et, cette fois, les chrétiens gagnent. A ce moment précis l'Ange intervient et demande aux Turcs de se convertir au christianisme. Le Général turc veut, pour être convaincu, voir ce Christ Dieu et homme. L'Ange lui présente alros un crucifix et le Général turc se convertit ainsi que tous ses compagnons. Tous "s'embrassent comme des frères" ("dance" de Sariñena: "Moros y Cristianos" 1976, vers 271) et se donnent l'accolade (7).

A ce moment là le Diable apparaît, furieux de voir les maures convertis. L'Ange lui demande de s'en aller aux enfers s'il ne veut pas être tué par lui. Le Diable ne le prend pas au sérieux et l'Ange le tue en lui traversant le cou de son épée. Le Diable tombe mort sur la scène, à la grande joie de l'assistance qui applaudit en voyant la victoire du Bien sur le Mal.

"Moros y Cristianos" n'est qu'une partie du "dance", partie fort réduite par rapport à ce qu'il était autrefois, en tout cas avant 1939, date de parution du livre de R. del Arco y Garay sur les "dances" en Aragon.

d) Les "dichos.

Après quelques "mudanzas" ont lieu les "dichos". Dans le langage courant, un "dicho" est une sentence, un dicton. Dans le "dance" les "dichos sont, selon les villages, soit les couplets que chaque "danzante" adresse au Saint et qui souvent en raconte la légende (8), soit les critiques que le "Mayoral" fait de ce qui s'est passé dans le village depuis la fête précédente. Ce sont des

"... burlescos chistes	"... plaisanteries burlesques
sanos y sin intención	saines et sans malignité
que aqui llamamos los dichos"	qu'ici nous appelons les dichos"

(1979: 12 à 14)

C'est dans cette partie libre, non conventionnelle, de cette littérature populaire que le "Mayoral", sorte de porte-parole du village, relate avec humour certains événements survenus durant l'année. Il dévoile tout haut, publiquement, tous les menus faits que certains connaissent et d'autres pas. C'est pourquoi les "dichos" sont comparés à un "periodico local jocoso" ("dichos" de 1981), à un journal local amusant où, traditionnellement, sont abordés des thèmes tels que la vie des agriculteurs, les femmes, les autorités, etc. bien souvent sous une forme satirique et humoristique.

Le "Mayoral" avance sur la scène près du micro, rappelle que c'est un devoir que de représenter le "dance" et qu'il va commencer les "dichos". Par exemple, en 1972 il commence ainsi:

"aqui estamos los danzantes	"nous sommes ici, nous les "danzantes"
porque es nuestra obligación	parce que c'est notre devoir
celebrando nuestra fiestas	pour célébrer nos fêtes
a nuestro Santo Patrón.	à notre Saint Patron.
Porque es un deber de todos	Parce que c'est un devoir pour tous
no olvidar la tradición	de ne pas oublier la tradition
y ahora como de costumbre	et maintenant comme de coutume
empieza mi actuación	commence mon rôle
criticando como siempre	en critiquant comme toujours
porque está mi obligación	parce que cela est mon devoir
de lo que he visto y oido	ce que j'ai vu et entendu
dentro de la población."	dans le village".

(1972: 1 à 14)

Partant de faits réels, il les tourne en dérision, car ce qui importe le plus c'est de faire rire, et pour cela tous les moyens sont bons. Le public aime particulièrement les "dichos", d'une part parce qu'il ne sait pas ce qui va être dit, puisqu'il s'agit d'une partie non conventionnelle, et d'autre part parce que chaque personne se demande si elle ne va pas "sortir dans les dichos".

La "Mayoral", par une formule de fermeture, indique que les "dichos" sont terminés. Par exemple, en 1972, il disait:

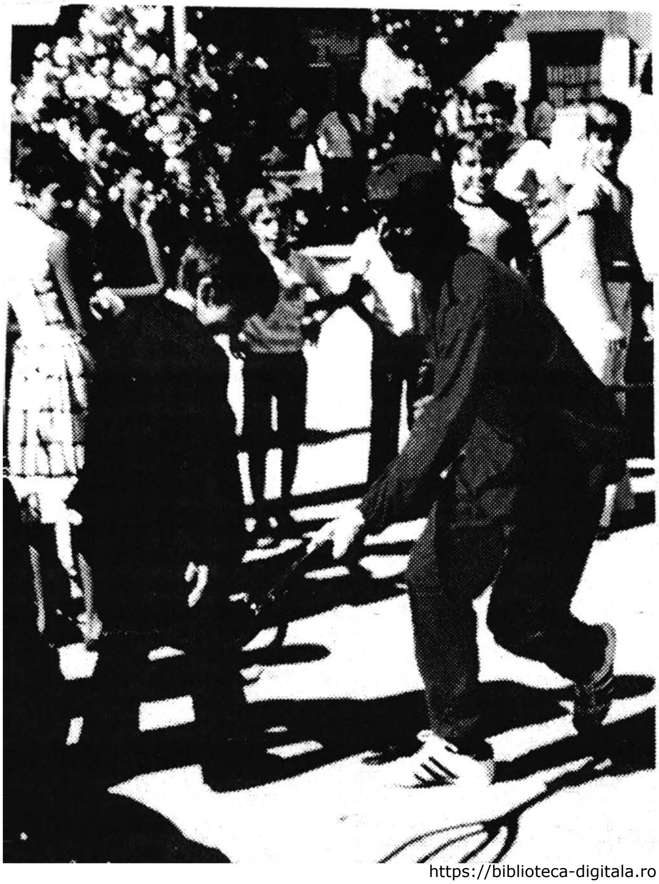
"Ya me retiro señores	A présent je me retire messieurs
porque me canso de hablar	parce que je me fatigue à parler
aprieta el codo gaïtero	presse le coude 'gaïtero'
y haremos el tarirán".	et faisons le 'tariran'".

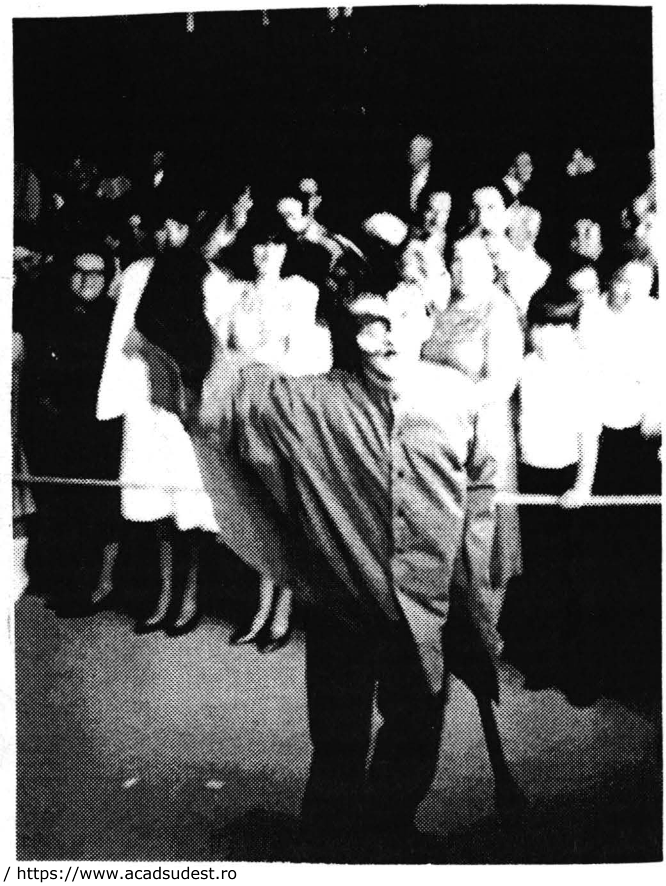
(1972: 232 à 235).

Après les "dichos" viennent d'autres "mudanzas", entre autres celle dite "el degollado" ou "degollau" (le décapité), qui se danse avec les épées. A la fin de la danse, le premier "danzante" de la file reste sur place, pendant que les autres tournent autour de lui en posant au fur et à mesure leur épée autour du cou du premier "danzante" (photo n° 9); celui-ci, à la fin se trouve avec la tête entourée d'épées et lui-même entièrement entouré des "danzantes" (photo n° 9). A ce moment là, les "volantes" courrent vers le groupe des "danzantes" ainsi formé et sautent sur leurs épaules sur lesquelles ils se mettent debout. L'Ange en fait autant et se dresse au milieu des "volantes", les pieds sur les épaules du "degollau", du décapité (photo n° 10). Le groupe compact des "danzantes" avec "volantes" et Ange sur leurs épaules se met à tourner sur lui-même pendant quelques instants au son



4. Le Général chrétien et le diable (Sariñena, 1982).
5. Le diable poursuit les enfants (Sariñena, 1977).
6. Le diable (Sena, 1982).

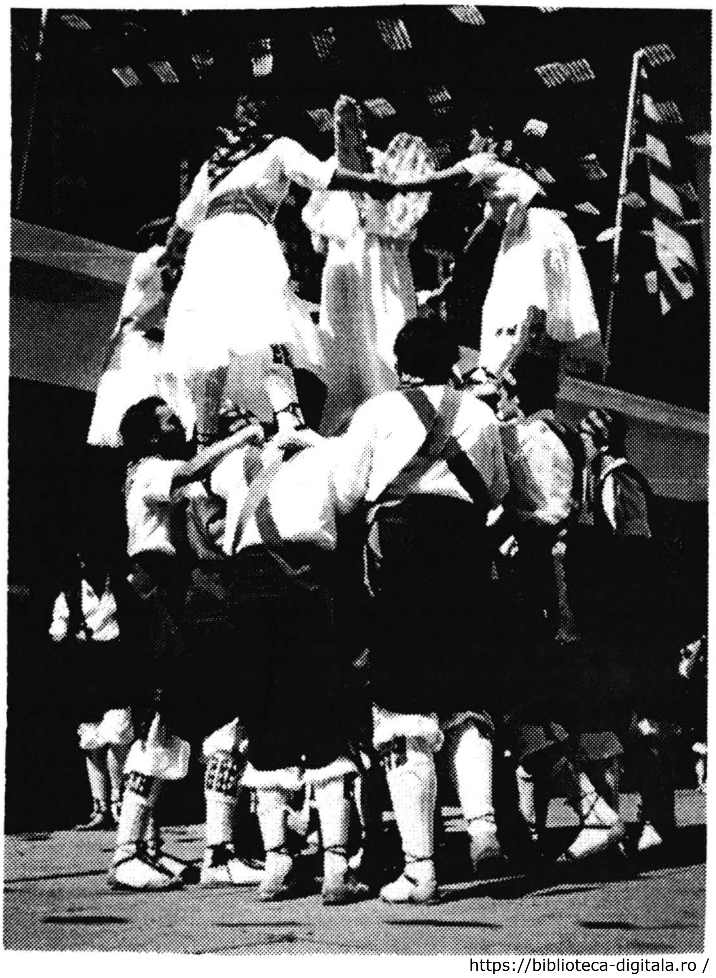




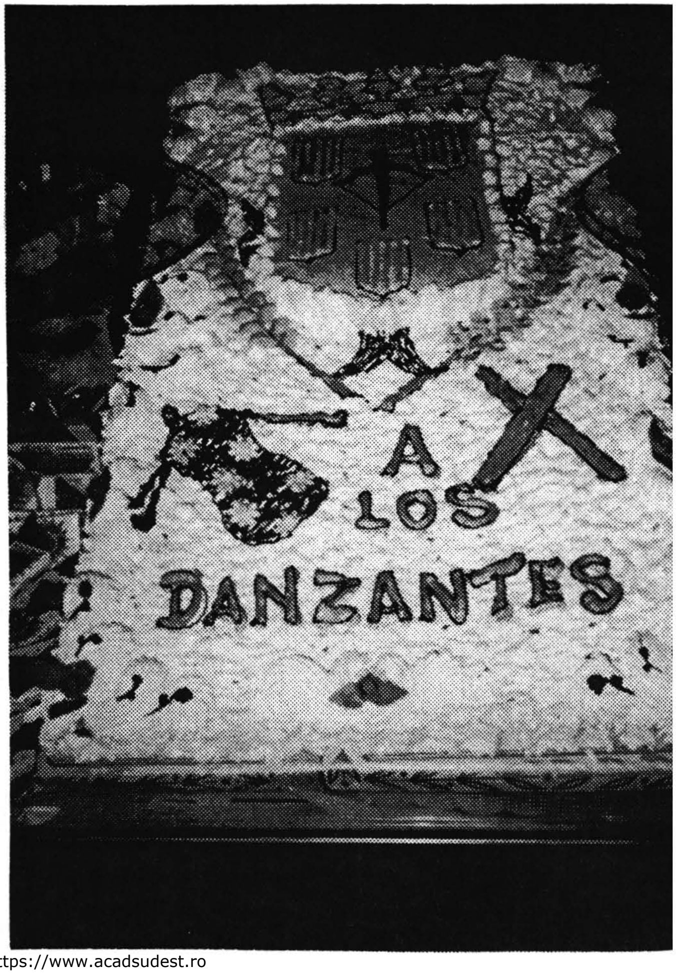


9. Le "degollau" (Sariñena, 1982).

10. La tour après le "degollau" (Sariñena, 1982).



11. La gâteau offert aux "danzantes" (Sariñena, 1982).



de la musique de la "mudanza". Puis Ange et "volantes" sautent à terre et les "danzantes" terminent leur danse. Bien que la partie "Moros y Cristianos" se termine par la conversion des maures au christianisme, cette danse symbolise la victoire sur l'ennemi, car il était courant à l'époque de la Reconquête de décapiter le chef ennemi et de porter sa tête au bout d'une pique. En souvenir de cette époque, à Jaca, ville située dans la même région, on promène lors des fêtes de la ville quatre têtes de rois maures au bout d'une pique.

Ceci a une importance symbolique car "il fallait avoir une tête... afin d'être admis parmi les braves" (Stahl, 1986: p. 29), et "apporter une tête à la suite d'une bataille signifie qu'on a bien combattu" (id. p. 33).

Quelquefois, mais pas tous les ans, avant ou après les "dichos" viennent les "motadas": chaque "danzante" s'approche du Saint et adresse quelques vers à sa gloire. Le "Mayoral" dit alors au "danzante" la "motada" qu'il a préparée pour lui; il s'agit d'un petit couplet moqueur, faisant référence généralement au caractère du "danzante", ou à une petite aventure qui lui serait arrivée etc : par exemple, à un garçon qui a beaucoup de succès auprès des filles, le "Mayoral" de Sariñena lui a dit en 1978:

"Este zagal cuando alterna	"Ce gamin quand il fréquente
no sé que cosa tendra	je ne sais pas ce qu'il a
según llegó a mis oidos	d'après ce que j'ai entendu
las chicas le van detras	les filles lui courent après
es que debe ser amable	c'est qu'il doit être aimable
y les dices cosas buenas	et leur dit de bonnes choses
paice que las envacila	il semble qu'il les charme
lo mismo que las culebras".	comme on charme les couleuvres".

Il arrive qu'un danzante prépare une réplique au "Mayoral":

"Tenemos un Mayoral	"Nous avons un Mayoral
que es guapo y fuma pipa	qui est beau et fume la pipe
pero tiene la desgracia	mais il a la malchance
que no le quiere las chicas".	de ne pas être aimé des filles".

Les "motadas" sont la partie la plus instable du "dance". Quelquefois les "danzantes" n'apprécient pas l'humour du "Mayoral" (surtout lorsqu'il est fait référence à leur physique). De sorte que le "Mayoral" doit être prudent dans ses "motadas", sous peine de voir ses "danzantes" se retirer du "dance".

4) LES SIGNIFICATIONS DU "DANCE"

Partout, tout au moins en Aragon, les "danzantes" sont très aimés de leur village, car sans eux la "dance", l'acte le plus traditionnel de ces fêtes ne pourrait avoir lieu. D'autre part, le "dance" est un acte de dévotion et "el danzante se siente investido de un caracter casi sacerdotal" (Larrea-Palacin, 1952: p. 13) (le danzante se sent investi d'un caractère presque sacerdotal). Les "danzantes" sont le symbole de la tradition et de la religion. Ils ne sont pas de simples jeunes gens dansant avec des bâtons et/ou des épées, ils sont l'âme de ces fêtes, et le pâtissier qui chaque année leur offre un somptueux gâteau avait remplacé une fois la formule "a los danzantes" (photo n° 11) par "a vosotros, alma de las fiestas". Ils reçoivent de la part des gens du village de nombreux cadeaux, comme par exemple deux cochons de lait pour le déjeuner qu'ils font en commun. Au village de Sena, à la pharmacie, est offert aux "danzantes" un copieux petit déjeuner à la fin de la procession du matin, etc. Alors qu'il y a bien d'autres manifestations festives pendant ces fêtes du Saint-Patron, seuls les "danzantes" font l'objet de ce genre d'attentions parce qu'ils représentent la tradition. "Cet attachement à la tradition et en particulier au 'dance' ressort des 'dichos'; sur 5.000 vers recueillis, plus d'un tiers y fait référence, attachement vérifié par un questionnaire où sur dix manifestations festives à cocher par ordre de préférence, le 'dance' vient en tête dans tous les villages étudiés et le motif invoqué est que le 'dance es nuestra tradicion' (le 'dance' etst notre tradition) ".

Le "dance", malgré ses aspects ludiques, est considéré comme un acte religieux, comme le prouvent le fait de se donner généralement devant l'église (sauf dans les villages qui ont vu leur population augmenter, auquel cas le "dance" se donne sur la place devant la Mairie), le fait surtout d'être dans l'église lors de la grande messe du jour même de la fête du Saint-Patron; ils y occupent une place d'honneur puisqu'ils se placent en deux files le long de la nef centrale, face à l'autel (photo n° 2). Ils exécutent même, au moment de l'Offertoire, une danse avec épées. Ces danses à l'intérieur ou devant le porche de l'église ont souvent été interdites. En 1777, une "real cedula", patence royale, du roi Carlos III condamne ces danses considérées comme irrévérencieuses. Mais la population et les "danzantes" ne l'entendaient pas ainsi, et les "danzantes" ont continué à entrer et à danser dans l'église car c'était - et c'est toujours - pour eux un acte de dévotion. Du reste, dans

les "dichos", alors qu'on s'en prend à tout le monde (y compris les autorités locales), on ne s'en prend jamais au curé du village.

Tout Espagnol est très attaché à la religion catholique, mais on l'est peut-être davantage en Aragon puisque la Vierge serait apparue à l'apôtre Saint-Jacques à Saragosse, donc dans la capitale aragonaise. Aussi, dans le "dance" les allusions au catholicisme sont nombreuses: dans "Moros y Cristianos", le catholicisme triomphe sur la religion des infidèles; le Diable, allié de "los malos" (des méchants, c'est-à-dire des maures) est vaincu par l'Ange allié de "los buenos" (des bons, c'est-à-dire des chrétiens) de sorte que le Bien (les catholiques) triomphe du Mal (les non-catholiques). Egalement, dans les "dichos", la dévotion au Saint-Patron est évoquée soit pour souligner l'obligation de le vénérer soit pour le remercier de sa protection.

Même si les "danzantes" vont actuellement danser hors de leur village ou ville pour des concours, ils avouent eux-mêmes ne pas aimer le faire hors de la fête du Saint-Patron de leur village, ou hors du pélérinage, car ce sont en ces deux seules occasions, donc pour des motifs religieux, que les "danzantes" dansent. Les récents concours ont créé, d'après une lettre d'un "danzante" , une rivalité entre villages qui n'existait pas, ou peu, auparavant: "notre 'dance' est plus ancien que celui de tel village - ce dernier a copié des 'mudanza' qui viennent d'ici", etc. D'autre part, toujours d'après les "danzantes", il leur faut comme public les gens de leur village et la présence du Saint près d'eux, qui semble les regarder. Car c'est pour lui qu'ils donnent le "dance". On pourrait dire, pour reprendre le titre d'un film sur les jeunes de Cuzco (Pérou) qui dansent pour leur Vierge, "ils dansent leur prière". Car être "danzante" est un acte de dévotion, c'est un honneur; c'est pourquoi, encore actuellement, on est "danzante" souvent de père en fils. Le "dance" fait partie des actes du culte dédié aux Saints Patrons. C'est ce qui explique que nul ne portera un costume de "danzante" s'il ne l'est pas lui-même et, s'il l'est, il ne le portera pas en dehors de ces deux occasions (fête et pélerinage) car ce n'est pas un déguisement. Etre "danzante" a une signification profonde, c'est accepter d'être le symbole vivant de l'esprit de tradition et de religion de sa société, c'est un acte sémiotique.

Actuellement on assiste à un regain du "dance" et de nombreux villages, qui n'avaient plus de "dance" ou qui n'en avait conservé que les danses, les font revivre plus ou moins complètement. Car, si tout le monde veut être moderne, on ne veut pas l'être au point de perdre son identité. Aussi, depuis quelques années chaque groupe réagit contre ce gommage des différences et essaye de "retrouver ses racines" en respectant tout ce qui relève de la tradition. Le renovueau du "dance" est, dans cette région des Monegros, une des manifestations de cette recherche de l'identité ethnique. C'est sans doute une réaction de la société quand elle a l'impression que ses valeurs sont peu à peu remplacées par d'autres venues de l'extérieur et où elle ne trouve plus son intérêt. Plus qu'un retour à la tradition c'est une mise en évidence d'une culture spécifique.

N O T E S

1) Au début de mon enquête, que de fois ai-je entendu à Saragosse, alors que je disais que j'étudiais quelques "dance": "eso que es?" (et qu'est-ce que c'est?).

2) Par exemple quand les généraux turcs et chrétiens menacent de s'entretuer et de "transformer cette fête en un duel".

3) Le "romance" se caractérise par une succession indéterminée de vers de huit syllabes, avec rimes assonantes dans les vers pairs et libres dans les vers impairs. C'est la forme traditionnelle la plus aimée par le peuple de langue espagnole

4) M. Boudignon-Hamon et J. Demoinet, in "Fêtes en France", 1977, p. 177.

5) G. Duby, in "Fêtes in France", 1977, p. 8.

6) Le mot "turco", qui se substitue souvent à celui de "moro", viendrait de la bataille de Lepante. De toutes façons, maure ou turc signifie le Mal.

7) Dans d'autres régions d'Espagne, comme le Levant, les Maures sont tués, et seul leur général se convertit.

8) C'est le cas par exemple du village de Leciñena (Aragon), où la Vierge du village de Magallón s'est, selon la légende, enfuie de son village parce qu'elle était mécontente de ce qui s'y était passé et est apparue au dessus d'un arbre à un berger de Leciñena.

L E X I Q U E

Baturro: paysan aragonais.

Cachirulo: foulard que les paysans aragonais portaient noué autour de la tête.

Camada: morceau de tissu fixé au mollet et garni de grelots.

Cascabillos: petits grelots cousus sur la "camada".

Cinta: ruban.

Dance: petite pièce comprenant dialogues, mimes et dances, qui se joue le jour de la fête du Saint Patron du village.

Danzantes: danseurs qui participent au "dance".

Dichos: critiques humoristiques, faites par le "Mayoral", des événements du village.
Espada: épée.
Faja: large ceinture.
Gaïta: cornemuse.
Gaïtero: joeur de gaïta.
Jota: chant ou danse traditionnel de l'Aragon.
Jotero: chanteur (ou danseur) de jota.
Marinetas: (ou calcillas ou zaragüelles): tissu de percale blanche qui dépase du pantalon.
Mayoral: maître-berger.
Miñoneras: espadrilles constituées d'une semelle et de rubans étroits (pas de toile).
Motadas: couplets généralement humoristiques adressés par le Mayoral à chaque danzante.
Muda: linge propre de rechange.
Mudanzas: danses effectuées par les danzantes entre chaque partie du dance.
Palo: bâton.
Pana: velours grossier.
Pastorada: dialogue entre le maître berger et le petit berger.
Rabadán: petit berger.
Volantes: très jeunes danzantes.

BIBLIOGRAPHIE

ARCO Y GARAY R. del
1943 "Notas de folklore altoaragonés". Madrid, C.S.I.C.

BARTHES, R.
1964 "Eléments de sémiologie", in Communication, n°4, p. 91-134.

BELTRAN MARTINEZ A.
1980 Introducción al folklore aragonés (II). Zaragoza, Guara Editorial, 270 pp.
1982 El Dance aragonés. Zaragoza, Caja de Ahorros de la Inmaculada, 144 p.

Ouvrage collectif
1977 Fêtes en France. Paris, Ed. du Chêne, 198 pp.

FLORES ARROYELO J.
1985 El diablo en España. Madrid, Alianza Editorial, 274 pp.

HOYOS DE SANCHOS N.
1953 "El traje regional en España". Publicaciones españoles, Madrid, M.I.T.

LARREA PALACIN A.
1952 El dance aragonés y las representaciones de moros y cristianos. Tetuan, Ed. Marroqui, 822 pp.

PUEYO ROY M.
1973 El dance en Aragón. Zaragoza Universidad, Ed. Heraldo de Aragón, 324 pp.

QUEVEDO
1954 Vida del Buscón. Madrid, Espasa-Calpe, 216 pp (rééd.).

STAHL P. H.
1986 Histoire de la décapitation. Paris, P.U.F., 247 pp.

L'ELEVAGE, AU VILLAGE DE BARSA
(Transylvanie)

Ioan Godea

Le village de Bârsa, situé sur la vallée du Criş blanc, en Transylvanie, habité par des Roumains, est un village de plaine. L'agriculture et l'élevage sont également pratiqués par ses habitants. La vie locale et les techniques agricoles sont typiques pour les villages roumains de la plaine située à l'Ouest du pays. Il en est de même pour l'élevage, tel qu'il m'a été décrit dans une conversation eue en 1981 avec Avram Aliman (né en 1914). Je rends dans les lignes qui suivent les principales informations qu'il m'a communiquées et qui décrivent la situation du passé.

LA SORTIE DES ANIMAUX DU VILLAGE

a) Le premier à quitter le village le matin était le troupeau des vaches; de chaque ferme sortaient les vaches ("vacile"), qui avaient été précédemment traites. Elles se dirigeaient vers le sud jusqu'au bout du village où le troupeau (appelé "ciurdă") se formait. Les vaches devaient sortir tôt, pour avoir le temps de paître assez et fournir beaucoup de lait. Les vaches, de même que les jeunes vaches ("junincile") rentraient chaque soir dans la ferme de leur maître.

b) Les deuxièmes à sortir étaient les cochons. Le porcher ("purcarul") soufflait dans une corne en traversant la rue principale du village, afin d'être entendu par les gens. A la sortie du village le troupeau était constitué et se dirigeait vers les pâturages des cochons. Le porcher avait aussi un fléau pour claquer, avec un manche court et une corde longue ("zbici de pomnit").

c) Les moutons et les chèvres sortaient en dernier; il s'agit ici des moutons qui ne restaient pas le soir à la bergerie mais rentraient à la maison. Les chèvres rentraient chaque soir. Une fois arrivé au bout du village, chaque animal continuait sa route seul jusqu'à la cour de son maître.

LES PATURAGES

Les pâturages, situés non loin du village, étaient divisés en plusieurs parties, destinées chacune à une autre catégorie d'animaux. Les cochons avaient la leur, plus sauvage, avec beaucoup d'épines et des mares situées en bordure de la rivière de Hodiş. Les boeufs restaient tout le temps sur leur pâturage ("bouàrie"); vers midi on les conduisait sur les bords de la vallée de Hodiş où il y avait une fontaine pour les abreuver ("merezul porcilor"). Les cochons aussi avaient leur merez, de même que les vaches et les veaux. 'Entrer' dans le "merez"signifiait se reposer vers midi.

Les moutons avaient leur "merez" comme aussi leur bergerie ("stână") près des bords de la vallée de Hodiş. Il y avait aussi la cabane du berger ("păcurar") où on préparait le lait. Les boeufs avaient une cabane ("colibă"), en fait une place clôturée où se trouvait aussi la cabane du bouvier ("bouar"). Les chevaux paissaient toute la nuit sans s'arrêter, en un endroit spécial. Les veaux se reposaient en un autre endroit ("viţălărie")situé sur les bords du Hodiş.

Les pâturages étaient ainsi divisés que chacun paissait en exclusivité sur la partie qui lui était réservée. Si les cochons auraient été conduits sur les pâturages des boeufs, ils auraient dégradé le terrain en peu de temps et les boeufs n'auraient plus eu quoi manger; c'est la raison pour laquelle on leur a réservé la partie la moins fertile et pleine de trous.

Excepté les cochons, chaque troupeau avait sa propre fontaine avec ses auges en bois ("vălaie") de grandes dimensions, pour s'abreuver. Durant le "merez" qui couvrait presque trois heures, les animaux venaient à plusieurs reprises boire de l'eau. Les boeufs restaient dans leur partie, de même que les veaux, depuis le mois de mai et jusqu'en novembre. Si jamais un paysan avait besoin de ses boeufs pour transporter quelque chose, il allait le matin les prendre; il en était de même pour celui qui voulait vendre à la foire un veau. Les chevaux restaient tout le temps ensemble sur le spâturages; leur troupeau s'appelait "stavă"; ils paissaient ayant les pieds de devant liés ensemble, afin de les empêcher de s'éloigner. Les poulains seuls n'étaient pas liés ("împiedecaţi"). Les jeunes vaches étaient toujours avec les vaches, jamais avec les veaux ou les boeufs; elles rentraient chaque soir dans leur ferme, de même que les vaches.

LE CHOIX DES BERGERS

L'élection des bergers se déroulait habituellement le premier dimanche qui suivait la Nouvelle Année. On élisait les porchers ("purcarii"); 2-3 personnes se présentaient,

chacune accompagnée par une aide ("ortac"), souvent un enfant, revendiquant le droit d'être le porcher du village. Le marchandage qui les opposait aux villageois (les hommes) durait parfois des heures; on discutait sur les quantités de céréales que demandait chacun des candidats. Jusqu'à la collectivisation des villages, après la deuxième guerre mondiale, le village offrait les produits suivants (avec des variations sans importance, déterminées par la situation des récoltes): un "demi" de maïs ("jumàtate de cucuruz" = 15 "litri" - demi-livres); un demi kg de lard ("un font de clisà"); un pain ("pâine"), le pain local ayant au minimum 3 kg. L'ensemble de ces produits étaient payés pour un "samoş" formé soit par une truie avec ses petits, soit par 3-4 cochons pas trop grands, mais sans sue; soit par un gros cochon. Le "samoş" semble être donc une unité de mesure. Une ferme pouvait avoir un ou plusieurs "samoş", selon le nombre et l'âge des cochons qu'elle possédait; on payait pour un année. Si jamais quelqu'un qui avait un "samoş" formé par une truie et ses cochons de lait, prenait au mois de juin la truie pour la faire grossir chez lui, il payait quand même un "samoş", car on ne pouvait pas payer pour quelques mois, mais seulement pour une année. On payait même si quelqu'un, poussé par le besoin, vendait ses cochons quelques semaines après les avoir laissés au porcher. Les cochons sont conduits sur les pâturages toute l'année, excepté les jours où la neige est trop grande, et excepté à la Nouvelle Année ou au Noël. Dans ce village, les cochons étaient pris dans les fermes pour les faire grossir ("oprirea porcilor) d'habitude vers le 15 août, date à laquelle le nombre des cochons sous la garde du porcher diminuait sensiblement. Le cochon pour être envoyé sur les pâturages est acheté vers la Pentecôte; on le fait grossir et sacrifier l'année suivante.

Lorsqu'on marchande le salaire du bouvier ("bouar") on lui donne d'habitude un pain et deux 'mesures' (une "màsurà" = 30 kg) de maïs pour chaque paire de boeufs; on ajoute un demi kg de lard. Pour une paire de chevaux ou une paire plus un petit poulain, un demi kg de lard, un pain et deux mesures de maïs. Pour chaque vache on offre une demi-mesure de maïs, un pain et un peu de monnaie (dans les années cinquante, juste avant la collectivisation, 15 lei).

Pour les moutons, le montant de ce que reçoit le berger varie; on le paye exclusivement en céréales (à peu près une demi-mesure pour quatre moutons); chaque propriétaire de moutons reçoit au début de la saison du fromage en rapport avec le lait 'mesuré' dans le cadre d'une fête. L'ordre selon lequel on reçoit le fromage est soit celui dans lequel les fermes se suivent dans l'habitat, soit celui du nombre de moutons de chacun, ceux ayant plus de moutons recevant en premier.

Le choix du bouvier, celui du gardien de chevaux ("stàvar"), celui du vacher, du berger de moutons et du gardien des veaux, se déorulait le deuxième jour des Pâques. Si le printemps arrive vite ("dà repede colțul ierbii") et l'herbe pousse déjà, on peut les choisir un peu plus tôt, un dimanche, à la demande de plusieurs paysans ou du maire.

Les chevaux, les veaux et les moutons paissant jusqu'à l'arrivée du froid sous la conduite de bergers engagés par le village tout entier; après, chaque paysan à part, ou regroupés par plusieurs, font paître leurs animaux. Aller sur les près proches du village ("mirişte") suppose le retour des animaux dans leur ferme chaque soir, où on les nourrit en plus dans les étables. La pâture des boeufs ("bouària") dure depuis le début du mois de juin et jusque vers le 15 août lorsque, à cause des nombreux travaux demandés en automne, les gens font venir dans leur cour les boeufs les nourrissant dans les stalles, ou sur les champs d'où la moisson avait été déjà transportée dans les greniers. On les faisait souvent paître sur les champs où on avait cultivé du maïs ("pà tuleişte"). Personne ne pouvait emmener ses animaux paître sur les champs où on avait semé du trèfle ("pà triboişte") et où on récoltait l'année suivante.

Les différentes catégories de pâtres étaient "payés" de la même manière, c'est-à-dire dans selon l'ordre des fermes dans le village; ils reçoivent ainsi chaque jour le pain et le lard qui leur sont dus. Le blé ou le maïs sont donnés aux pâtres en automne, les exceptions étant bien rares. Si un pâtre meurt par exemple vers le milieu de la saison de paissance, on prend un autre pâtre, dans l'éventualité que l'aide du paître ne peut pas assurer seul la charge. Dans le cas de l'arrivée d'un nouveau pâtre, ce qui avait été payé le restait ("ce-a fost dat ràmâne dat"), et le nouveau pâtre reçoit moins. De tels cas sont signalés en plusieurs villages et ceci est une des raisons pour lesquelles les gens ne veulent pas donner le blé ou le maïs avant l'automne, lorsque les troupeaux ne sortent plus sur les pâturages. L'aide pâtre était appelé aussi "boitar"; celui qui garde les grands animaux est appelé d'habitude "pàstor"; celui qui garde les moutons est appelé parfois "cioban", mais le plus souvent "pàcurar".

Au village de Bârsa comme aussi dans les vilages environnants, les pâtres et les bergers de moutons sont les plus pauvres parmi les paysans. Les derniers vingt années seulement, des pâtres sont arrivés de la région de Sibiu, car la paye qu'ils reçoivent dans ces villages de plaine est bonne. Si personne du village ne voulait être pâtre ("sà se bage

pàstor sau pàcurar") on cherchait quelqu'un dans les villages voisins et même dans des villages plus lointains, en l'annonçant dans les foires. Et si on ne trouve de pâtre ni de cette manière, alors les paysans gardent les animaux à tour de rôle.

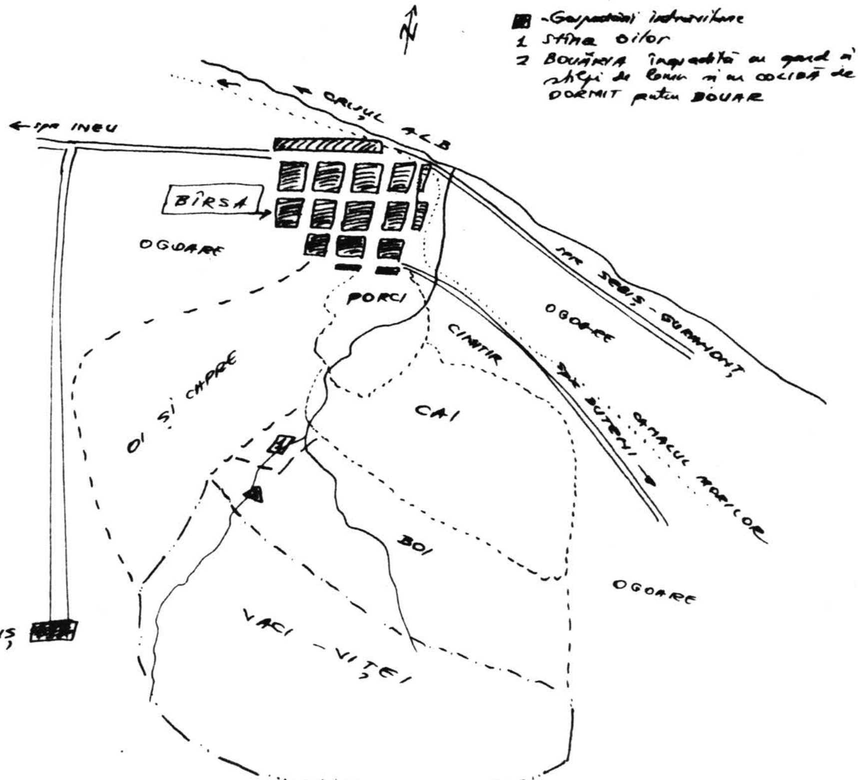
QUELQUES PARTICULARITES

Les oies aussi quittent le village chaque matin, en allant seules vers le pâturage des cochons où se trouvent aussi leur pâturage; on ne les laisse pas paître ailleurs. Le soir elles rentrent toujours seules à la maison. Si des chevaux seraient allés paître après les moutons, ils auraient refusé de manger, car ils sont sensibles ("jingaşi"). Les vaches refusent de paître après les cochons. Les vaches et les boeufs ne peuvent pas pâitre dans les champs de trèfle car ils gonflent et crèvent ("se umflà şi crapà"); le trèfle peut être consommé seulement s'il a été d'abord fauché. Lorsqu'une vache ou un boeuf enflent (ce qui dans les villages voisins s'appelle "a broscàli" - "se broscàlea vaca de trifoi") il fallait tout de suite enfoncer un couteau vers l'arrière gauche de l'animal ("la clici"), dans la partie enflée pour qu'elle 'respire' ("sà se ràsufle"), ce qui sauvait l'animal. S'il n'y avait personne à proximité, à cause d'une consommation excessive de trèfle l'animal mourrait, car son estomac crêvait; on pouvait quand même consommer la viande de l'animal. Quelques-uns, si l'animal gonfle, ils le frappent avec un marteau sur le dos, vers la partie arrière ("în crucea şalelor"). Quelques-uns, parfois introduisent leur main dans l'estomac de l'animal pour sortir le trèfle ("scoteau ràul" - ils sortaient le mal), et l'animal était sauvé car il "recevait de l'air" ("primea aer înàuntru").

Lorsqu'un cochon était malade, le porcher introduisait dans son oreille une partie d'une plante, Helelborus Odorus ("spânz"), après avoir tailladé l'oreille; on faisait aussi une entaille à l'aide d'un couteau, dans la région de la queue pour que le "mauvais sang" ("sângele ràu") puisse s'écouler. Si un cheval ne pouvait plus uriner ("încuiat de pişat" - verrouillage de la pisse), son gardien lui introduisait à l'extrémité des voiesurinaires une piment piquante ("un ardei usturoi") et alors il commençait à pisser et l'animal ne mourrait plus.

Sur quelques pâturages, et surtout sur ceux les plus proches de la rivière du Criş Blanc, il y a une herbe ("şişcà") aux feuilles larges et aiguisées qui peut couper les intestins des vaches et des boeufs qui la consomment. Dans ces cas l'animal doit être immédiatement sacrifié et la viande consommée. Le cheval n'enfle jamais bien qu'il mange tout le temps, même lorsqu'il est attelé.

On trouve sur le territoire du vilage des toponymes qui rappelent l'élevage; "Fântâna boilor" - la fontaine des boeufs; "Fântâna vacilor" - la fontaine des vaches; "Fântâna viţeilor" - la fontaine des veaux; "Fântâna cailor" - la fontaine des chevaux; "La stânà" - à la bergerie; "La coliba boilor" -à la cabane des boeufs; "La merezul vacilor" - au repos des vaches.



L'ENFANT NATUREL DANS LA NATURE ET LA SOCIETE

Galina Kabakova

Dans toutes les sociétés on trouve des situations où les droits de quelques-uns de ses membres sont lésés dans certaines circonstances. Parmi ces cas on peut citer les veufs, les orphelins, les vieilles filles ou les bâtards; ce sont ces derniers qui constituent le sujet de notre étude. La situation du bâtard paraît être particulière à toutes les étapes de sa vie; des différences évidentes par rapport à la situation de l'enfant légitime s'observent dans l'idée qu'on se fait de son origine, du domaine de son activité, de son existence posthume.

L'ENFANT LEGITIME ET L'ENFANT ILLEGITIME

La langue française oppose clairement l'enfant légitime à celui naturel; ce dernier est considéré comme extérieur à l'univers légal et, plus largement, à l'univers social et culturel. Cela concerne en premier lieu les conditions de sa conception et de son apparition au monde.

Dans les différentes langues slaves et romanes les termes qui désignent le bâtard révèlent souvent le lieu de son origine. Il y a deux théories sur l'étymologie du mot bâtard: on suppose qu'il provient du germ. "bansti" - grange, c'est-à-dire né ou conçu dans une grange; ou encore, on suppose qu'il provient du mot "bât" (1). Si on accepte l'étymologie germanique on obtient la première coordonnée de l'échelle dont le point de départ correspond au foyer - centre de l'univers culturel. La deuxième coordonnée consiste dans l'enceinte qui entoure cet univers et comprend la maison et les dépendances.

En roumain on dit "copil de după gard" - enfant au-delà de la clôture, ou "propteaua gardului" - le support de la clôture. Cette localisation apparaît aussi chez les Slaves de l'est où le bâtard est appelé "podplotnik" - de dessous la ceinture; sa mère est une "podplotnitza". Chez les Russes, les Ukrainiens et les Biélorusses nous pouvons signaler encore plus souvent certaines appellations de l'enfant et de sa mère - qui les relient au coin de la maison: on surnomme la fille-mère "podvougolnitza", car elle a mis au monde "en tournant le coin". Les noms du bâtard abondent ("zaougolok", "zaougolnyi") ainsi que les périphrases signifiant concevoir des enfants naturels: "zaougolnitchati" - passer le temps en tournant le coin, ou encore "naïti za ouglom" - trouver en tournant le coin (2).

Au-delà de la limite de la clôture s'étend l'espace illimité de la nature dont chaque partie pourrait devenir le lieu de naissance d'un bâtard. Le français et quelques dialectes russes mentionnent les champs (fr. "champi", rus. "polevyie") ou les près (rus. dial. "lugovoi"). Cette idée de la distance séparant le lieu de naissance du domicile conjugal se reflète également dans l'émploi par les Slaves de l'est des verbes trouver, amener, apporter, dans le sens "donner le jour" (au bâtard), par exemple "nagoulati", "vodzitzi", "pryvestsi". En général les éléments pris au règne végétal s'avèrent appropriés pour décrire notre personnage.

LE BATARD ET LE REGNE VEGETAL

L'histoire de l'enfant naturel n'est que l'un des nombreux aspects se rapportant à la conception végétale du corps féminin et de ses fonctions procréatives. Comme exemples de l'Isomorphisme végétal nous indiquons les dénominations des menstrues, de l'hymen, du placenta et de l'utérus. Pour les menstrues on peut noter en français "avoir des fleurs", "fleurir"; en roumain, "florile" - les fleurs; en ukr. dial. "tzvit priichov".

Pour l'hymen nous remarquerons l'ukrainien "kalina" - obier. Il faut ici prendre en compte les fonctions de l'obier dans les rites du mariage où il symbolise la virginité de la mariée, comme aussi dans ceux de la naissance. - Pour le placenta on peut signaler le bulgare "plodnitza" et enfin pour l'utérus il y a le rus. dial. "plodukha" (du "plod" - fruit). Il est important aussi de citer les nombreux cas de l'emploi des arbres dans les rites d'intégration; on verse l'eau où on a préalablement lavé le nouveau-né sous un arbre fruitier; on plante un arbre à l'occasion d'une naissance. Pour revenir à notre sujet, nous préciserons que chez les Slovaques la deuxième floraison des pommiers au cours d'une même saison présage la déchéance d'une fille et la naissance d'un "panghart" - bâtard (3).

Les noms les plus courants des bâtards sont les suivants: en roumain "copil din flori" - enfant des fleurs; en portugais "filho das ervas" - fils des herbes sauvages; au Brésil, "filho das moitas" - fils des buissons (4). De même, les Français comme les Russes supposent parfois que ces enfants naissent dans les choux: rus. dial. "kapustnitchek", même si le plus souvent les choux accueillent tous les enfants, quel que soit leur état civil. Par contre, en Russie, comme en Ukraine ou en Biélorussie, on envisage les orties comme l'endroit

le plus favorable pour la découverte d'un bâtard: on dit "trouvé parmi les orties", "né dans les orties", pour désigner la naissance d'un bâtard. L'expression "sauter dans les orties" a le sens de s'avilir. On trouve fréquemment le mot "krapivnik" - de l'ortie, pour désigner un enfant naturel, ou "krapivnitza" pour qualifier sa mère. Les traditions de la région de Kaluga parlent d'une "krapivnitza qui fit éclore ses oeufs dans les orties à la manière de la femelle du coucou".

Par ailleurs, cette idée essentielle de la découverte ou de la trouvaille devient plus claire grâce à une autre série d'expressions toujours en rapport avec notre sujet: rus. dial. "naidione", "nahodka", pol. "znajdki" (trouvé, trouvaille"), polec. "naidzione dzitzia" (enfant trouvé) (5). Enfin, la nature sauvage de l'enfant est soulignée par des épithètes comme le biélorusse "samorojdjenny" - né par lui-même, ou bien "samosei" - semé par lui-même (6).

Revenons à l'enfant des fleurs. Il y a des situations où un terme admis par tout le monde, et dont le sens initial semble s'être effacé, s'expose à une révision de sa valeur. Ainsi, dans un texte recueilli dans le département de Prahova, un paysan roumain affirme que "seule la Sainte Vierge enfanta à partir des fleurs, au moment où l'Archange vint chez elle et lui donna à respirer un bouquet de lis. Mais nous, les mortels, nous devons les appeler comme ils sont, c'est-à-dire sans loi" ("făr'de lege") (7). L'ambiguité sacrilège ne s'arrête pas là; non loin de la Roumanie, chez le groupe ukrainien des Houtzoules, on trouve la coutume suivante: juste avant les couches d'une fille-mère une parente âgée coiffe la fille enceinte à la mode des femmes mariées et lui enveloppe la tête d'un fichu, apanage des femmes mariées, en prononçant ces paroles: "Comme la Sainte Vierge a été couverte sans mari et n'a pas pêché, je te couvre la tête avec le fichu que la Sainte Vierge a sollicité de Dieu" (8). En général, le thème de l'origine surnaturelle, divine, de l'enfant naturel , alimente de nombreuses chansons épiques, ce qui incite Slobodan Zečević à proposer sa conception du bâtard (dont il sera question plus loin) et se reflète dans les expressions de tous les jours: en Polecie on dit souvent: "Bâtard des mains de Dieu"; en roumain "copil, dzîse că-i dîn căpătat" - bâtard qui a été reçu (en cadeau) (9). En Russie on appelle cet enfant "Bogdan", "bogom dannyi" - donné par Dieu, et sa mère "Bogdanikha" (10).

Après avoir observé l'intervention de la nature végétale dans la conception du bâtard, nous observons à présent de quelle manière l'idée d'illégitimité accompagnant le bâtard revient dans les descriptions du monde végétal. En roumain, "copil"- bâtard désigne également le rejeton latéral d'une plante. Dans les dialectes polonais on trouve "bakart", "bakta", beks" - bâtard dans le sens de dernière gerbe, ou dernier épis (11).

LE BATARD ET LE REGNE ANIMAL

Les langues slaves méridionales appliquent au monde animal des expressions initialement destinées à qualifier les bâtards: les termes bulgares "kopilartche" - brebis ayant agnelé pendant sa première année; "kopiltche" - chevreau que sa mère a mis au monde dans la première année; le terme bulgare "kopilarka" et le terme serbe "kopilitza" - brebis ou chèvre qui a mis bas au cours de la première année. Dans ces exemples nous avons un sens complémentaire, à savoir l'immaturité, ou prématurité: cf. bulg. "kopili" - bâtard, homme immature, frivole; "kopileva" - petit précoce. Dans des régions non-balkaniques, des noms d'animaux et d'oiseau se rapportent à l'enfant naturel: portugais "pinto silveiro" - pinson; "zorro" - renard; rus. dial. "juravyie" - de grue (12). On peut rappeler que d'une part l'histoire de la cigogne amenant les enfants à travers les cieux est répandue à peu près dans toute l'Europe et que d'autre part on assimile pour mieux les blâmer les femmes de moeurs légères à certains oiseaux: "grue" pour les Français, poule pour les Slaves (ou plutôt le dérivé péjoratif du mot - "kurva").

CONSIDERATIONS ETHNOLOGIQUES

A part les aspects linguistiques du sujet, on doit examiner aussi quelques aspects ethnologiques. Ainsi, le règne animal influence de plusieurs façons le monde des hommes; en Polécie le cri du hibou présage la grossesse d'une fille; on y croit aussi que les bâtards tués, et plus généralement les enfants morts avant le baptême se métamorphosent en grands ducs. Les musulmans de Bosnie craignent que si un chien, un chat ou une souris mordent dans le pain, cela augure de la naissance d'un bâtard ("kopilet"). La faute revient non pas aux animaux, mais à la mère, comme dans toutes les situations où elle viole les interdits traditionnels, par exemple si elle recommence à allaiter l'enfant après l'avoir sevré (chez les Slovaques). Si une fille slovaque siffle, elle aura un enfant - "vikurvenec"- sans se marier; il en sera de même si elle porte le bonnet d'un homme (13).

Une superstition comparable est répandue en Biélorussie où une coutume veut qu'à la veille du Nouvel An, pour prédire leur destin, les filles tirent au sort des objets les yeux fermés. Si elles tirent un bonnet de fourrure (ou une ceinture) cela présage la naissance d'un enfant illégitime. D'une manière générale, l'emploi irrégulier des vêtements constitue

une infraction à l'ordre social, susceptible de provoquer des événements désagréables: en Polécié un petite fille nouvelle-née langée dans le bas d'une robe ou dans un tablier risque de donner à l'avenir naissance à un enfant naturel (cf. l'expression russe "apporter dans le bas" - engendrer un bâtard). L'infraction est plus dangereuse encore lorsque le contre-emploi des vêtements transgresse l'identité sexuelle (cf. le cas du bonnet). Dans la même zone de Polécié nous recueillons des avis contraires sur l'emploi des vêtements des parents en tant que langes. Ainsi, nous constatons la préférence donnée à l'habit du père, surtout si le nouveau-né est du sexe féminin. Les motivations varient; la chemise ou le pantalon doivent attirer l'amour du père; ou encore, les vêtements masculins possèdent un pouvoir magique protecteur. Plus fréquemment nous identifions la charge sexuelle puissante accumulée dans les sous-vêtements paternels avec lesquels on emmaillote la petite fille; réciproquement, les habits de la mère servent de langes au garçon. Les habits masculins suscitent l'amour des garçons et garantissent les succès sexuels - certes ambigus, puisque dans la société traditionnelle ils peuvent aboutir à une grossesse prématurée. C'est pourquoi les parents sont souvent mis en garde contre cette pratique.

Un autre symbole qui concerne notre recherche est le pot, qui apparaît surtout chez les Slaves. Nous le trouvons dans les rites du mariage et de la naissance; son intégrité réflète l'idée de la virginité de la nouvelle mariée, tandis que ses fragments mis sur la table après la première nuit nuptiale sert de métaphore pour la "demi-vierge" (Polécié). C'est dans ce contexte que l'on peut interpréter la croyance notée en Polécié; la rencontre d'une fille avec un potier lui présage un "bénéfice", c'est-à-dire une grossesse sans mariage.

Plus fréquemment encore, le comportement amoral d'une fille est rendu public à travers d'autres moyens: le jour des noces ou après la naissance du bâtard on entoure le cou de ses parents d'un collier de cheval ou encore on sort leur porte-cochère de ses gonds. Les Slaves de l'est emploient le collier pour humilier les parents qui ont manqué à leur tâche pédagogique, en les comparant aux bêtes de somme. Les Bulgares de la région de Mihailovgrad agissent d'une manière semblable: ils montent la fille-mère sur un âne. Le même sort attend en Bosnie la veuve qui enfante d'un bâtard - "kopile" (14). La promenade monté sur le dos d'un âne est une forme de persiflage largement répandue en Europe méridionale, particulièrement au cours du Carnaval (15). Ce persiflage vise avant tout le domaine sexuel. A cette liste nous pouvons ajouter une tradition bulgare qui veut que les jeunes concubins soient punis de la même façon, à cette différence qu'on les installe sur l'âne face à la croupe. Menés par la bride, les ânes s'arrêtent devant totues les portes cochères et les gens du pays crachent à la face des jeunes pêcheurs (nord-ouest du pays); c'est pourquoi chez les Macédoniens se voir en rêve à cheval sur un âne présage le déshonneur. En Serbie, la nouvelle mariée "demi-vierge" est renvoyée à sa mère nue, juchée sur un âne, toujours face à la croupe, la queue fourrée dans la bouche.

Etre promené sur un âne était une mesure familière aux Français; une loi du XIII-e siècle condamne le mari qui se fait battre par sa femme à monter sur un âne et à être ainsi promené à travers la ville pour servir d'exemple à ses congénères. Chez les Italiens d'Abruzzio, pendant le Carnaval, on promène sur un âne les pères ayant eu des petites filles durant l'année; chez les Turcs on punissait de cette manière les époux infidèles.

Tous les symboles pris à la nature ou à la culture et mentionnés jusqu'ici avaient pour fonction de réprouver la fille-pécheresse; parfois, la société tentait au contraire de l'intégrer en son sein. Chez les Roumains des Monts Apuseni cet effort de reinsertion s'opère à l'aide d'un saule ou d'une palissade; on marie la fille-mère au saule ou à la palissade, qui apartiennent à l'espace sauvage. Après ce mariage symbolique accompagné de prières rituelles, la nouvelle "mariée" revient dans la société en jouissant de tous les droits civiques (16).

LE BATARD ET LA METEOROLOGIE

Dans les traditions slaves et balkaniques, l'un des facteurs les plus importants pour notre sujet est sans aucun doute celui météorologique; en effet, on croit que les éléments réagissent lors d'une conception illégitime ou lors de la mort d'un enfant illégitime. En Polécié on raconte parfois qu'une étoile filante marque la naissance d'un bâtard; on affirme encore plus fréquemment que c'est l'âme d'un enfant mort sans baptême, croyance qu'on retrouve en France. Si on aperçoit ces étoiles (des "eschantis" en Périgord et au Limousin), il faut crier des prénoms (Jean, Anne, François, Pierre - en France; Adam et Eve, ou Maria et Ivan en Polécié). En Ukraine transcarpathique on appelle Adam et Eve les enfants nés sans père (17).

Dans les Balkans, le bâtard exerce une influence importante sur les eaux, célestes comme terrestres. En Bessarabie, les Roumains estiment que s'il pleut en même temps que le soleil resplendit, cela veut dire que des filles s'abandonnent au péché et engendrent, ou que des femmes mariées se livrent à l'adultère (18). Dans le même sens nous disposons d'un certain nombre de témoignages de Bulgarie: dans la région de Blagoevgrad, il grêle lorsqu'un couple non-marié pèche; dans la région de Plovdiv, le même acte apporte au

contraire la sécheresse; dans la région de Mihaïlovgrad la naissance d'un bâtard provoque soit un déluge de grêle, soit la sécheresse, soit encore une mauvaise récolte. En Polécié on recommande de jeter des pierres à la jeune mariée enceinte, pour que la grêle ne cause pas de dommage au villages. A Burgas, autre région bulgare, la sécheresse ou l'épizootie commencent, dit-on, soit quand une fille perd sa virginité, soit quand une femme conçoit un enfant naturel; alors "les cieux se révoltent". Afin de les fléchir, les gens doivent pratiquer le rite de la "peperuga" destiné à provoquer la pluie, dans la variante locale qui consiste à enfouir dans le fleuve trois vers à soie (19).

La référence à la révolte des cieux nous semble être de haute importance pour interpréter de nombreuses données de Bulgarie, de Serbie et dans une certaine mesure de Bucovine. Le motif de la révolte des éléments persiste tant dans la culture et la mythologie populaires que dans la tradition littéraire. L'un des exemples les plus illustratifs est celui de la scène de la pluie dans la célèbre nouvelle russe du XVIII-e siècle de N. Karamzine (La pauvre Lise): "La tempête féroce faisait rage; l'averse coulait de nuages noirs, la nature semblait se lamenter sur l'innocence perdue de Lise".

Nous insistons sur cette explication parce que l'hypothèse avancée par Zečević ne semble pas convaincante; le chercheur serbe (dans son article sur l'enfant illégitime dans les croyances de la Serbie de l'est) (20) affirme que le bâtard est un sacrifice offert aux eaux pour rétablir l'équilibre perdu. Mais, selon nous, les exemples mentionnés par lui contredisent son interprétation. En Serbie et en Bulgarie on explique la sécheresse ou les pluies battantes par la mort d'un nouveau-né bâtard, tué tout de suite après la naissance par sa mère et enterré ou - plus rarement - jeté à l'eau. Il y a un témoignage semblable chez les Houtzoules, où la cause de la tempête est considérée l'action des filles-mères d'enterrer leurs bâtards n'importe où (21). Dans ces cas les prédictions et les récommandations sont les suivantes; si l'enfant ("kopil") est enterré près d'une rivière, l'eau peut creuser les rivages jusqu'à exhumer ("iskopa") le corps; ou il pleuvra jusqu'à ce que la crue des eaux (Timoc, Bolevatz), ou la grêle (Mačva) trouvent le corps de l'enfant pour le rendre au diable (Svklig); où jusqu'à ce que la rivière déborde et fait échouer sur ses rives le cadavre du bâtard (Alexinatz). Ce cadavre peut aussi être repêché de l'eau (Haute Nahia) ou encore être trouvé près de l'église et déterré (Gevgelija) à moins qu'il ne soit à nouveau jeté dans la rivière (Resava) ou aspergé d'eau (Homolje) (22).

Avant que l'équilibre naturel se rétablisse, la faute du désordre pèse non seulement sur la mère meurtrière mais sur toute la communauté. La mère est reconnue coupable seulement lorsque l'enfant reste parmi les vivants; pour mettre fin à la grêle ou à la sécheresse, on la lave dans un fleuve (Mihaïlovgrad).

Le message moralisateur s'exprime aussi dans la tradition de Bucovine: "La grêle ne tombe sur le village que si une fille tue son enfant nouveau-né et l'enterre. La grêle tombe à coup sûr dans cet endroit: elle tue la terre, l'émiette pour exhumer ce qui y est caché, pour que le monde voie ce qui a été commis, pour que rien ne reste impuni". Les bâtards tués provoquent cette grêle tandis que le diable les surveille et alors on considère les grêlons comme impurs et il est défendu de les prendre dans les mains ou de les porter à la bouche (23).

Selon nous, les langues serbe et bulgare conditionent la stabilité du motif de l'exhumation chez les Slaves du sud: l'étymologie populaire réinterprète et rapproche cet emprunt du roumain ("kopil") du verbe creuser - "kopati". Par exemple, dans une formule magique qui accompagne le déterrement du bâtard on dit: "Le bâtard est enterré ("Zakopa, kopa kopilče...") dans notre village dans une tombe inconnue. Nous irons le déterrer avec la houe, nous le rejetterons avec la fourche, nous le battrons avec la pelle, nous le piquerons avec les rasoirs, nous le brûlerons avec le feu, nous l'aspergerons d'eau. Va-t-en o bâtard, bâtard, dans un autre village inconnu, dans une autre tombe inconnue" (Homolje) (24).

Ces faits ont été examinés dans la littérature ethnographique à plusieurs reprises. N. Tolstoï les cite en commentant un texte serbe très connu qui entre dnas le rite de l'éloignement des nuages d'orage. En lançant une hache vers le ciel, on crie: "Cours miracle, cours / Chez nous il y a un miracle plus important: / Une fille mit au monde un bâtard / Nous couvrit avec ses langes / Nous protégea tous du malheur / Va, va miracle / Va dans la montagne, dans les forêts". Ce miracle subit des variations et s'enrichit de détails, se précise: la fille-mère n'a que sept ans, tandis que son enfant en a treize; ou bien la fille de sept ans met au monde sept ou quarante bâtards et couvre de langes tout le champ (25). En d'autres zones serbes, au lieu de prononcer des menaces on agite des langes ou un berceau devant le nuage de grêle.

On doit citer un autre élément important qui établit toute une chaîne de motifs mythologiques: la grêle - le nuage - le serpent (qui dirige les déplacements des nuages) - le bâtard. Il s'agit ici d'une espèce de bâtard mythologique (ou semi-mythologique) connue par les Bulgares sous le nom de "zmejče", enfant d'un serpent et d'une femme. Il a de petites ailes sous les bras grâce auxquelles il s'envole vers les nuages pour combattre le "hala", esprit qui les dirige. La gestation d'un tel enfant dure onze mois; la veille des couches sa mère invite douze filles première-nées qui filent, tissent et cousent en une seule nuit la

chemise de l'enfant. On prête attention également à ne pas prononcer le mot "serpent" durant la nuit, de peur que l'enfant meure. La confection d'un objet dans les limites d'un jour ou d'une nuit est largement connue chez les Slaves ou chez les Roumains; elle est destinée à éviter des situations dangereuses, épizooties, épidémies (par exemple chez les Roumains la chemise de la peste - "cămaşa ciumei"). Dans notre cas cet objet rituel possède un trait commun avec le bâtard; la promptitude de sa fabrication. On peut citer ici la dénomination dialectale russe "obydennyïe deti" - elle se marie et naît d'un coup, elle vient de se marier et met au monde en même temps un "obydennie deti" - enfant d'un jour (région de Kazan) (26).

LE DESTIN DU BATARD

A en juger d'après les témoignages ethnologiques et juridiques, les chances de survie d'un bâtard sont réduites. Quel est son destin posthume? Son corps, croit-on, souille la terre et il ne peut s'attendre à reposer en paix. Mais nous savons que des parties de son corps sont utilisées parfois à des fins magiques. Ainsi, les guerriers les usent comme fétiche; dans la tradition serbe on fait usage d'une main coupée à un enfant pas encore né, main qui portera bonheur aux voleurs, croyance largement répandue en Europe; c'est la "main de gloire" de la France (27). Toujours en Serbie, une femme mécontente de sa vie familiale donne à son mari une pomme qui a passé la nuit dans la main d'un bâtard mort (28).

Les Roumains de Bucovine croient que les bâtards morts deviennent des "moroï", c'est-à-dire vampires dont la fonction est de fabriquer ("cuire") la grêle. Si le moroï n'est pas baptisé jusqu'à sept ans il se métamorphose en colonne de feu (29). Ailleurs, chez les Sorabes, on croit que les bâtards noyés se transforment en génies des eaux (30).

Le corps de l'enfant illégitime comme aussi son âme ne connaissent pas la paix. Les Serbes n'hésitent pas à affirmer que cette âme est exclue du processus commun de métempsychose, quelle que soit la nature de sa mort, qu'il ait été baptisé ou non. Si toute âme purifiée et régénérée peut passer d'un corps à l'autre, celle du bâtard perd le droit de revenir sur terre (rég. Belinski) (31).

Si la mère ne tue pas l'enfant bâtard dès les premières heures, la vie de ce dernier ne ressemblera néanmoins pas à celle des autres. La première étape de sa vie sociale - le baptême - met l'entourage dans une alternative pénible: refuser d'y prendre part, car l'Eglise est malveillante à son égard et l'affuble volontiers d'un prénom ridicule, ou bien accepter l'invitation. Il semble que la deuxième attitude l'emporte. Partout chez les Slaves, chez les Roumains, chez d'autres peuples aussi, être parrain ou marraine assure le bonheur, la chance. En effet, le bâtard est porteur de fertilité, qu'il peut transmettre à ceux qui assistent à l'accouchement et au baptême. En Moldavie le parrain aura un ménage heureux; en Pocutie (Pologne) il aura de la chance avec le bétail; en Allemagne il aura du bonheur dans le mariage; en Polécié il réussira dans la culture du lin et l'élevage de chevaux, et on y recommande de passer le premier lait d'une vache à travers la brassière du bâtard pour garantir son abondance (32).

Dans les sociétés traditionnelles l'enfant naturel reste stigmatisé jusqu'à la fin de ses jours et même au-delà. Ni lui ni sa mère ne peuvent prendre part à la vie rituelle; le bâtard se voit interdire la participation aux rituels d'hiver (d'être "polaznik", "survakar", "kuker", "rusaltz", "koladnik"), à ceux du printemps et du solstice d'été, ou même d'officier comme garçon d'honneur ou comme marieuse, parrain ou marraine (Bulgarie). Sa mère ne peut pas cuire des pains rituels pour les morts (Dolj - Roumanie) ni assister aux mariages (Polécié) (33).

L'enfant naturel devient ainsi en fait un réprouvé. A notre avis ces interdits se présentent comme des mesures défensives de la part de la société, non contre un dégénéré mais au contraire contre un membre surdoué. Cette dernière qualité est naturellement intepretée comme une manifestation diabolique. Si lors du baptême un tel enfant favorise l'entourage en lui transmettant une dose de chance, plus tard ses dons surnaturels paraissent excessifs et le rendent dangereux. Ces dons s'expriment dans certaines sphères d'activité. En Serbie, les responsables du recrutement des armées "creusaient la terre" ("kopaju zemlou" - la même action a été citée précédemment, mais dans un contexte différent) pour attirer des enfants illégitimes dans leur troupes; on estimait que ce sont des guerriers incomparables ("junak" au Timok) (34). A ce propos il sied de rappeler les nombreux "junaks", fils de femmes et de serpents, ours ou vampirs, - héros des chansons épiques balkaniques. Ainsi "Miloš Obilić fils du serpent", "Le mariage de Banović Seculé avec une vila", "La reine Militza et le serpent de Jastrenitza", pour les Serbes. Pour les Albanais on peut citer Sul-Kamich; pour les Bulgares, "Dojčin voïvoda", Dété Golomeche", Damo-junak, Dimitr, Mirčo, Gabri et d'autres, parmi lesquels le plus connu est sans doute "Marco, fils de roi" (35). Nous n'entrerons pas dans les détails de ces chansons car le folklore épique demande une étude plus approfondie.

Quant aux mères des bâtards, il faut mentionner les occasions où leur participation est requise. Ce sont les rites où leur fertilité se dégage, surtout dans les rites en relation

avec les eaux. Dans le département de Ialomitza (Roumanie) on raconte que les filles qui conçoivent avant le mariage lient - "leagă" et délient - "dezleagă" la pluie (36).
Ceci les distingue des futures mères "ordinaires" qui ont un rôle passif dans les rites destinés à provoquer la pluie. De plus, elles jouissent de la plus grande indulgence dans les cas où l'impératif moral s'efface derrière leur aptitude à procréer. Ainsi, Tihomir Dzordzević cite la description d'un procès qui s'est déroulé à Maïdan en 1844: un homme a demandé en mariage une fille-mère ("kopilucha") qui avait étranglé son bâtard en expliquant son geste de la façon suivante: "Je le fais parce que je suis sûr qu'elle est capable d'enfanter". Mentionnons encore ces mariages où l'on fête les noces seulement après la naissance d'un enfant ("mariage à l'épreuve") (37).

Quant à l'enfant, son domaine de prédilection est la magie. Il pratique surtout une forme négative de magie, il est sorcier et cause le mal. Les exceptions sont plutôt rares; ainsi Dimitar Marinov cite quelques exemples chez les peuples de Yougoslavie, comme par exemple lorsque le fils d'un vampire et d'une femme reconnaît des vampires et les tue. Mais plus souvent ces bâtards sont considérés comme "moroi", "tricolici" ou autres démons. La probabilité de devenir démon croit lorsque l'illégitimité passe d'une génération à l'autre; elle est particulièrement dangereuse lors de la troisième, septième ou neuvième génération, croyance qu'on retrouve chez les Roumains et en Polécié. A ce propos il faut rappeler que ces nombres eux-mêmes suggèrent la nature démoniaque: en Roumanie on prétend que le septième, le neuvième ou le douzième enfant du même sexe d'un couple se transforme en vampire. Au Portugal on croit que la dernière des sept filles d'un couple quitte la maison pour vivre avec les loups; seule la naissance d'une autre fille peut la sauver (38).

Comment interpréter cette activité de l'enfant illégitime? A notre avis, c'est le déplacement vers les frontières du monde culturel d'un élément marqué dès sa naissance par une différence, élément suspect et qui ne dispose que d'une seule issue; retourner à la nature d'où il est venu.

N O T E S

1) DAUZAT, A., DUBOIS, J., MITTERAND, H. - Nouveau dictionnaire étymologique et historique. Paris, 1971, p. 77.

2) Slovar ruskih narodnykh govorov (SRNG), vol. 12, p. 19; vol. 11, p. 127-128; vol. 19, p. 301.

3) CHORVATHOVA, L. -"Rodinne zvykoslovie". Narodopisné informacie, 1984, s. 139.

4) CALLIER-BOISVERT, C. - "La cigogne au pays des choux". Civilisations, vol. 2, 1987, p. 329.

5) SRNG, vol. 15, p. 369; vol. 19, pp. 298-299; vol. 20, p. 268. Nous employons largement aussi des documents ethnologiques et linguistiques qui se rapportent à la zone ethnologique très archaïque du nord de l'Ukraine et du sud de la Biélorussie - Polécié -, documents inédits conservés dans l'Archive de Polécié à l'Institut des Etudes Slaves et Balkaniques de Moscou (A.P.).

6) Tourovskyi slovar. Minsk, 1987, vol. 5, pp. 12-13.

7) Grai şi suflet. Bucarest, 1929, vol. IV, p. 113.

8) Materialy do ukraïnskoï etnologuii, vol. 18, 1918, p. 94.

9) Anuarul arhivei de folclor, Cluj, 1935, pp. 49-50.

10) Pskovskyi oblastnoï slovar, Leningrad, 1973, vol. 2, p. 67.

11) Polski atlas etnograficzny. Karta 517-518.

12) Callier-Boisvert, op. cit., pp. 329-330; SRNG, vol. 15, p. 369.

13) Glasnik Zemaljskog Muzeja Bosne i Hercegovina u Sarajevu. Vol. 19, p. 332. Chorvathova, op. cit., p. 139.

14) L'information provient des archives de l'Institut et du Musée ethnologique de Sophia (AIME), l'auteur de l'enregistrement est F. Badalanova. Voir aussi Tihomir DZORDZEVIC, Zivot i običaji narodni u Leskovačkoï Moravi", in Srpski etnografski zbornik, vol. 70, 1958.

15) PAPAHAGI, Tache - Mic dicţionar folcloric. Bucarest, 1975, p. 85 et 427. STRAKHOV, A. B., "Elementy sredizemnomorskogo kulta osla v ritualakh i verovanijakh balkanskih slavian", in Balkany v kontexte Sredizemnomemoria. Problema rekonstrukcii jazyka i kultury, Moscou, 1986, p. 132.

16) FRANCU, T. et CANDREA, I. - Românii din Munţii Apuseni. Bucarest, 1888, p. 171.

17) AP; GELIS, J. - L'arbre et le fruit. Paris, 1987, p. 492.

18) Anuarul arhivei de folclor, 1937, p. 197.

19) AIME N 879-II, 35, N 82 - 54, N 776 -II, 7.

20) ZECEVIC, S. - "Vanbračno dete u barodnom verovanju Istočne Srbije", in Glasnik etnografičnog instituta, XI-XV, 1969, pp. 119-141.

21) NICULIȚA-VORONCA, E. - Datinile și credințele poporului român; 3 vol. Cernăuți, 1903, pp. 799-800.

24) DZORDZEVIC, T. - Priroda u verovanju i predanju našego naroda, Belgrade, 1930, I, p. 78.

25) TOLSTOI, N. I., TOLSTAIA, S. M. - "Zametki po slavianskomu jazytchestvu. 5. Zachtita ot grada v Dragatcheve i drugikh serbskih zonakh", in Slavianski i balkanskij folklor, Moscou, 1981, pp. 44-120.

26) MARINOV, D. - Izbrani proizvedenija. 1981, I, pp. 237-238. SRNG, vol. 22, p. 285.

27) DZORDZEVIC, T. - Zle oĉi u verovanju Juźnih slovena. Belgrade, 1938, p. 208.

28) MIODRAGOVIC, J. - Narodna pedagogija u Srba. Belgrade, 1914, p. 387.

29) TALOȘ , I. - "Riturile construcțiilor la Români", in Folclor literar, 2, 1968, p. 231.

30) SCHULENBURG, W. - Wendische Volkssagen und Gebräuche aus dem Spreewald. Leipzig, 1880, p. 117.

31) Glasnik etnografskog muzeja, 14, 1939, p. 33.

32) A.P.; FEDEROWSKI, M. - Lud bialoruski na Rusi Litzwskej; vol. 1, Krakow, 1897, p. 371. - Anuarul arhivei de folclor, IV, 1937, p. 81. - BYSTRON, J. S. - Slowianskie obrzedy rodzinne, Krakow, 1916, p. 131.

33) AP; BIRLEA, O., MUȘLEA, I. - Tipologia folclorului, Bucarest, 1970, p. 454. - Marinov, D., op. cit., pp. 236, 238.

34) Glasnik etnografskog muzeja, vol. 8, p. 62.

35) Marinov, op. cit., pp. 240-246. Zeĉević, op. cit.

36) Bîrlea, Mușlea, op. cit., p. 476.

37) DZORDZEVIC, T. - Detza u verovanima i obiĉajima naceg naroda. Belgrade, 1941, p. 11.

38) AP; Callier-Boisvert, op. cit.; Bîrlea, Mușlea, op. cit., pp. 245, 238.

FACT AND FICTION IN TODAY'S STORIES OF BURIED TREASURE

Zoja Karanović

Scholarsahip has shown, particularly over the past several decades, that traditional oral stories, though changing and undergoing transformation - both in so-called small communities and in the modern rural and urban world - are still manifesting despite everything if not marked, then at least latent, vitalistic features. It is particularly interesting to observe this process in legends of buried treasures (1), which written documents have shown to exist for more than 2500 years (2). Though they are rarely heard today in urban communities, especially as spontaneous narration, while working on this paper, I heard many of them from my friends and acquaintances, mainly university educated people; but always upon questioning and request, never spontaneously.

An acquaintance R. Perić, a poet, thus remembers from his childhood that in his village, Garevo, near Požarevac, on Twelfth Night people sought to see where treasure burned and looked for it according to this flame (3). A similar case is told by M. Bosić, an ethnologist by profession. She spent her childhood in the village of Begeč, near Novi Sad, and among other stories she told me about a gost of stone which was put on the plow during plowing. The goat, according to her story, disappeared mysteriously one day. For this reason it was probably told that buried treasure was hidden in it, my acquaintance concluded her tale (4). V. Gamulin, a biologist from the island of Hvar, like told me that through her town of Jelsa, some thirthy years ago a story went round about buried treasure, which can be summarised in the following way. During a funeral a box of treasure was found in a grave, which, according to the stories, belonged to the village church. The local priest, whose name is given, fearing the enemy during the war, had buried it in one of the graves. Be things as they may, as suddenly as it had appeared, the box disappeared one day. Left was only the secret and the story, to be remembered and told (5). Similar was the case with the stories of my other tellers. In the memory of Lj. Subotić, born in the town of Ruma, for is a linguist, the story remained from her childhood about a pear tree around which a flame burned and which was said to have treasure buried beside it (6). Similar to this is the story told by my colleague Lj. Pešikan. Born in the village of Lovćenac in the Bačka region, to a family from Cuca in Montenegro, she also remembers a story from her childhood. Her story is a tale about her great - grandfather's dream, told and passed on in her family (7). Though, it is true, the old man did non dream of treasure, but of water, he dreamed in Cuca four underground sources were located, this is a typical example how the object of desire can, depending on actual life needs, be transformed. Continuing her story she told that tree sources from the dream were discovered, and that her uncles would jestingly say that they sould also seek the fourth. In addition to this, Lj. Pešikan, the child of people resettled in Bačka, remembers that even in her native Lovćenac - and this was prevalent in Vojvodina after the war - stories were not only told about so-called German treasure buried in graves and abandoned houses, but that it was actually sought. Such situations are remembered also by two other colleagues with whom I talked. One of them is S. Gordić, whose family moved to the village of Gajdobra from Hercegovina, and the other us N. Grdinić, born in Srbobran. S. Gordić claims that in hidden places in the abandoned houses many things could be found. One of his relatives found a bucket of lard, when it was not to be had for love or money, which, of course, could be the truth, but also the mentioned actualization of desires, which in certain cases could take the form of specific objects and events, in this case in the form of food (8). Similar is the case with my colleague Grdinić. He heard a story of German treasure from an uncle living in Bačka Palanka, as his personal experience. His uncle told him the story of the arrival of a stranger, who came to this house a number of years after the war and who introduced himself as the former owner of the house in which his uncle was living. He asked his host to let him go up to the attic. When he went up there, according to the story, he poked around the chimney, until he found what he was looking for - his valuables, hidde, away a long time ago in the hurry (9).

These have been just a few examples of so-called urban stories of buried treasure, of which there are many more. Their analogy with "true" folklore stories can be established at several points. Basically, they do not go outside the frameworks established by tradition. In these cases, into the established mols, in keeping with current life reality, the concrete details of facts are placed, or can be placed. It is also characterised treasure are encountered in the mass media, mainly in dailies and weeklies, most often in the form of news items about factual (or supposed factual) events, which can be connected with traditional stories.

A separate group is comprised of those articles which report on certain findings - accidental or during archeological or others excavations - of old hordes and troves, which shows that some stories preserved in oral legend for centuries, can in this way, become reallty.

As opposed to these treasure troves discovered and confirming oral legend, over the past several years, in Yugoslav papers there have been recorded several well known cases of searching for buried treasure, which has not been found. It is characteristic that this articles are also very much permested by traditional concepts about buried treasure and that often they are inspired by nothing other than oral legend. But, that too is also changed to a certain extent in these cases. I shall attemps to indicate the mechanisms of these transformations. For instance, the newspapper item on the accidental death of one Dobrivoje Milovanović. He died of a mine exploding which he was searching for buried treasure and on him were found old "hajduk letters" and maps of places where there was buried treasure. The "Politika" reporter was right in linking this event with folk "legends" of buried treasure, which, according to him, are told on Stara planina - the mountain on which the unfortunate event took place. The fact that death was caused by a mine exploding while buried treasure was being sought, leads the author of the article to further conclude that the event described could draw other diggers, who, according to him, are numerous, since the "Stara plana is full dug up spoots" - since unfortunate event could lead them to believe that the treasure had already taken the necessary "kurban", the sacrifice necessary, according to tradition, to be made to obtain it (11). Though, however, the news item does not relate any story as a whole, it goes without doubt that a story must have motivated the search for treasure, that is, that is must have preceded the accident. At the same time, this newspaper article also actualizes the collective belief in sacrifice for treasure. And then, in conclusion, the event in question, and the newspaper article about it, become a potential motivator - in keeping with the great possibilities of the mass media, of a new chain of narration; though the news item itself does not deal with the story to any extent.

This observation is confirmed by yet another news item lately published in "Politika". It tells of a gold fever which has spread through some villages in the Knjaževac region. The reason for everything, as reported here, were three people in search of a trove of 14 tons of gold. The article even mentions that the search is being conducted with the permission and under the supervision of the police; that is to say, the entire effort is given a serious, important and official tone. Yet, at the same time, mention is also made of stories going round, toward which the author manifests a distance, which is characteristic of sensationalist, and on such occasional usual, manner of writing. It is the mentioned memories of tales which associates there existence here as well. Traditional beliefs on buried treasure are also indicated by the observations in the article, that according to the testimony of one of the searchers, he spent 300 million dinars (12) for "documents", which undoubtedly refers to his expenses for maps according to which treasure is sought in beliefs established by tradition.

A similar case in point is the dust recently raised in the newspapers about treasure buried in a field in the Bosnian village of Preočica near Zenica (13). In the newspaper articles about this event, everything is purposely given a sensationalist note. The case is presented, at one and the same time, as the truth, but also as a possible falsehood; both as fact and as fiction. Mention is first made of treasure buried on the property of the farmer Hamzo Traka. A family secret and legend are connected with him, according to which his father, any time they would be short of money, as in a fairy-tale, would go out into the field and bring back gold coins. Onto the newspaper story are linked others also known in tradition. One of them is about a maiden, keeper of the treasure, transformed into a snake (14). Another is linked with the legend of a man of faith who goes on a pilgrimage with the pot of gold discovered (15). Along with all of this, the article also offers testimony from villagers who tell stories of there being "strange" spots in that region - an underground lake and cave. It is also said that anywhere a shovel digs into the earth, according to the testimony of villagers, reported by the article, an echo is heard. It is added that farmers find various objects all over, especially pottery. This is, therefore, also a series of details "borrowed" from the tradition on buried treasure.

This whole complex of situations in the news item is then situated in the curent economic and social crisis of the moment in Yugoslavia. All of this is, namely, interpolated with the favourite rumour that some popular perosnality (Lovely Brena, some newly-made billionaire or the like) has promised a part of their wealth to pay off the national debt. This is, in the case in question imputed to the poor owner of the field, in which, supposedly, the buried treasure is found. The same current situation is also reflected, in a specific way, by the testimony which the reports attribute to the keeper of the secret, the eldest sister of the owner of the mentioned property. The secret was, ostensibly, imparted to her with the vow to keep silent about everything, until her "life becomes a burden to her" - and then, it was told her, she could reveal it to the authorities. In this way, once again, the whole story, whose roots are in the tradition of buried treasure, especially in folk legends with an eschatological note, in which the coming of famine is announced (16), is made part of the contemporary situation in life. For it tells of how an anonymous individual, an ordinary minor person gives help to an entire state organization whose efficiency has failed.

For this reason, the newspaper article in question, in its own way, also reflects the paradoxical situation of legends of buried treasure. For, on the one hand, for those who are capable of believing in it (and there have always been such), it offers hope. On the other

hand, however, by an ironical stance towards everything, both toward tradition, and toward contemporary events, the seriousness of the latter is underlined - for we have the same chance of getting out of the crisis, according to the implied message, as of finding buried treasure.

At the same time, it is revealed that the given story is also universally psychologically founded. The fears of economis collapse in the world of current events are revealed to be substitutable for the fears of hunger and poverty, which are a feature of legends of buried treasure. In both types of tales the same structure of thought is shown.

Similar mechanism of substituting certain images and situations existing in tradition for those characteristic of the modern world is illustrated by some other newspaper articles which mention folk beliefs on buried treasure. This time it is a question of a sensationalist item on treasure found in the village of Gudovac near Bjelovac (17). About this event (which is mainly not confirmed in the newspaper reports, but not completely denied either), whole clusters of rumours were formed.

Namely, according to some "eyewitnesses", certain "strangers" appeared near the church in Gudovac, and began digging on several occasions. They were known to be strangers by the fact that they came in automobiles with Italian registration plates and that near the holes they had dug, so it is said, an empty bottle of wine was found with an Italian label. The demonic elements of the diggers in the Gudovac case are also part of the tradition on buried treasure. The reporter attributes them skilfully to the parish priests, supposed, thinking aloud whether spirits or demons have been wandering around his church. Then come a series of other elements. Mention is made of four automobiles arriving with representatives of authorities (the police) and a detector which was used to search for buried treasure. All of this places the story in contemporary reality. The detector is a substitute for the maps and plans favoured by oral stories. Yet, it also indicates modern man's fear of technical civilization and of those who manipulate it. It is also present in the hidden identity of the representatives of authorities (only the coming of the automobile is mentioned, but not the people in them). The treasure, as the story reads on, "according to the testimony of eye - witnesses was found, recorded and transported away" in a Zastava 101 belonging to the Bjelovar police department. What remained behind, supposedly, were only plastic bags from the "Na-ma" department store and the iron boxes in which the treasure had been - modern props whose function is to prove the authenticity of the "story", introduced instead of the standard pots and other containers.

The event inspired several versions of "stories" about the origin of the supposed treasure found in the village of Gudovac. One of them is, undoubtedly, founded on fact and claims that the treasure consisted of valuables collected during the Ustashi reign of terror by the most prominent gypsy representative, Toša Djurdjević for the ransom of his fellow gypsies (18). It is also an expression of the still present intense and terrible memories of the war. Yet another newspaper item attempts to shed more light on the well known Netig case, which disturbed the inhabitants of Zagreb several years ago. In this case the supposed treasure is linked to an unsolved murder. In this way rumours indicate, at one and the same time, the mechanisms for reviving tradition, as well as the ways in which it is constituted.

Newspaper articles, by their form and content refer to tradition, speak of the manner in which it lives on and indicate its transformations in the contemporary world. On the one hand, they show a very pronounced attachment to established concepts. By the manner of their transmission, as well, by word of mouth, and by their fantastical variations they belong to folklore. On the other hand, however, they are "replenished" by new contents, particularly by facts connected with living in a technical civilization. Still, this does not endanger their "traditionalness" for it occurs according to the mechanism of a dynamic relationship between tradition and improvization. The concepts of buried treasure, wether they appear in a general form, as news item or rumour, or, more concretely, as a "fragment" of a narration, are far from revealing the tendency that they will soon become extinct and disappear.

Their vitality, among other things, is also supported by immediate life reality, by various discoveries of old hordes, but also those of newer times. Sometimes the police reports on them are more unbelievable than the most fantastical stories. If one only looks at the way, several years ago, the so called robery of the century was ended in Zagreb, it becomes clear that even today people use tried methods for hidding valuables, methods so popular in legends. In such a way, a part of the illegally gained wealth of the Gucić family, which made its fortune by smuggling costume jewelry, was found in their attic (19). This is yet another instance which shows how the "fiction" of reality and the "reality" of fiction approximate one another.

Thus, a review of a selection of newspaper articles, which treat, in this way or that, buried treasure, reveal similar possibilities of "travelling" which also exist in oral narration, and which go from fiction toward reality and the other way around, with a series of transitional forms and pseudo-reports.

In tradition the existant concepts on buried treasure - along with their various transformations in verbal and realized forme - are supported by one of their universal

characteristics, the fact that they manifest the dream of fulfilled desires, and those aspects of it, at that, which have no possibility of coming true. In this dream man encounters the mysteries of the world. An even when he does not manage to solve then, and that is generally the rule, he does not renounce them, but remains bound and mystified by their powers and that one day he will find and gain that hwich has become the meaning of his life. All of this has magically been fitted into one single word - treasure - so it is no accident that man has given it so multiple a meaning.

NOTES

1) How widespread these legends are all over the world is revealed even by a passing glance at national and international catalogues of folklores stories, as well as at special studies wich deal with legends: A. Aarne - S. Thompson (The Types of Folk-Tales. A Classification and Bibliography; in F F Communications, 74, Helsinki, 1928); A. Aarne (Verzeichnis der Märchentypen; translated and enlarged by S. Thompson, Second Revision; in F F Communications, 184, Helsinki, 1961, N 763, 831, 834, 842, 864, 1381, 1645, 1645 A, 1645 Ax, 1645 Bx); L. Winter (Die Deutsche Schatzsage; Diss. Köln, 1925); S. Thompson (Motif-Index of Folk-literature; I-VI, Copenhagen, 1955-1958, N 500 - 599); V. K. Sokolova (Predanija o kladah i ih svjaz' s pover'jami; in B. N. Butilov, Folklor i etnografuja Leningrad, 1970, 169-189); H. Granger (A Motif Index for Lost Mines and Treasure Applied to Redaction of Arizona Legends, and to Lost Mines and Treasure Legends Exterior to Arizona; in F F Communications, 218, Helsinki, 1977); A. Bihari (Magyar Hiedelemmonda katalogus - A Catalogue of Hungarian Folk Belief Legends; compiled and translated by Anna Bihari; Budapest, 1980); J. Londow (Swedish Legends of Buried Treasure; in Journal of American Folklore, 95, Austin, 1982, 257-279); and others.

2) Herodot; Istorija (prepared and translated by M. Arsenić); Novi Sad, 1966, 363.

3) In oral legends on buried treasure, a flame (light) is a regular phenomenon in places **where treasure lies.** Here and subsequently, due to limited space, only several examples will be cited as illustrations: V. Bogišić; Zbornik sadašnih pravnih običaja južnih Slovena; Zagreb, 1874, 403-406. M. Bošković - Stulli; Narodne pripovjetke i predaje Sinijske krajine; in Narodna umjetnost, 5-6, Zagreb, 1967/8; n° 61.

4) M. Dolenec; Podravske narodne pripovjetke, pošalice i predaje; in Narodna umjetnost, 9, Zagreb, 1972, n° 119 (stone goat). S. Hilandarac; Sveta Gora; Beograd, 1898, 321 (stone head).

5) In oral tradition are popular stories in which treasure is hidden in graves: P. Bakula; Hercegovina prije sto godina; Mostar, 1970, 87. F. Bulić; Car Dijoklecijan; in Vjesnik hrvatskog arheološkog društva, NS 14, 1915-1919, Zagreb, 165, 171.

6) Cf. note 3.

7) There is widespread belief that knowledge of treasure is gained in dream: V. Karadžić; Srpske narodne pripovijetke, 1853, n° 22. P. Rovinskij; Cernogorija (v ec prošlom i nastojaščem), Sanktpeterburg, 1901, 574-576.

8) U folk tales of buried treasure mention is often made of food: "Bosanska vila", 1, 1886, n° 2, 267. "Bosanski prijatelj", 4, 1870, 70.

9) According to tradition so-called ancient people usually come back for their treasure: "Bosanska vila", 15, 1900, n° 11, 147. Srpski Etnografski Zbornik, 39, 1926, 633.

10) Politika, 6, XI, 1963, 3.

11) Examples of sacrifice for treasure are given in: V. Vrčević; Narodna pripovijesti i presude; Dubrovnik, 1890, 42; and others.

12) Politika, 28, IX 1986, 8.

13) Novosti; 6, IV. 1986, 11; Novosti, 8; 10.IV 1986, 42.

14) N. Begović; Život i običaji Srba graničara, Zagreb, 1887, 189. Bosanska vila, 15, 1900, n° 11, 147.

15) E. Smailbegović; Narodna predaja o Sarajevu; Sarajevo, 1986, n0 61.

16) V. Palavestra; Terenske zabilješke iz Lištice, 1967, n° 54 (manus.).

17) Politika, 26.VIII 1980, 10. Vjesnik, 30.VIII 1980, 17.

18) T. Dimić; Romska narodna poezija; Novi Sad, 1986, 110, 124, 125.

19) This is how the reporter describes it: "The house of Josip's father Sebastijan Gucić in Konščinska 10 in Zagreb bears the sign "Plastik Materials and Costume Jewelry Workshop". Above the store - an attic. In the attic - old things streen all about. Among these things - a boot of gold. In fact, the boot is not really golden, but the police found 3 kilogrammes of gold jewelry in it" ("NIN", 15. VI 1980, 34).

L'IMPROVISATION ORALE AU PAYS BASQUE

Le "Bertsulari"

Denis Laborde

Dimanche 17 décembre 1989. Dès onze heures du matin, plus de dix mille personnes se pressent au vélodrome d'Anoeta à Donosti (Gipuzkoa) pour assister à la finale de l'Euskal Herriko Bertsulari Txapelketa Nagusia, le Championnat général des bertsulari du Pays Basque. Un événement d'envergure, auquel le quotidien basque Egin consacre ce jour-là un supplément de douze pages. A l'intérieur du vélodrome spécialement aménagé pour la circonstance, un impressionnant dispositif technologique permet aux radios de diffuser l'événement, et à Euskal Telebista, la Télévision basque, de le retransmettre en direct. Après toute une journée de jeux poétiques, les neuf membres du jury désignent vers 20,30 heures le meilleur des huit finalistes: Jon Lopategi, txapeldun, ovationné par le public.

Comment un concours d'improvisation poétique peut-il susciter de nos jours un tel engouement en Pays Basque? Qu'est-ce qui fait le prestige du genre et d'où vient cette fascination que le bertsulari semble exercer sur un public aussi vaste?
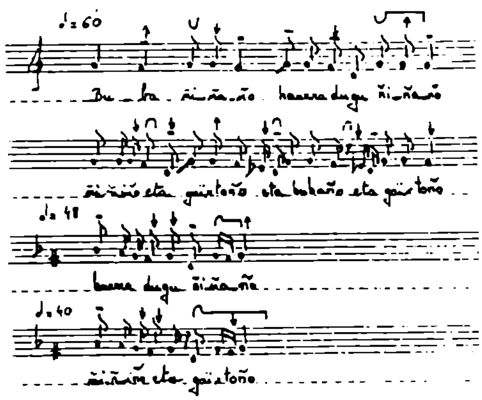
DES GENRES EN NOMBRE

Nous n'allons guère entreprendre ici une investigation critique des concepts taxinomiques qui, au sein de la littérature orale basque ont permis de spécifier, repérer, prélever, chasser en genres hiérarchisés des pratiques culturelles qui ont en commun d'appartenir à la littérature orale basque. Après les travaux de référence de Todorov ou de Kristeva en poétique, de Recanati en pragmatique ou, en anthropologie (et dans des registres différents), ceux de Goody, Sperber, Latour ou Lenclud, mettre en évidence le caractère tautologique de toute activité de connaissance qui procède d'une démarche générique (de discrimination du réel) tient désormais d'un exercice rituel quelques peu convenu dont nous ferons ici l'économie. Au risque de nous voir reproché un excès d'optimisme, nous suspendrons notre pyrrhonisme à l'égard du pouvoir typologique des classifications pour ne retenir ici que ce qui fait l'avantage de leurs inconvénients, en particulier leur incontournable caractère opératoire. Certaines situations d'énonciation présentent des indices de structuration suffisamment forts pour être constituées en genres au sein de ce vaste ensemble qu'est la littérature orale basque, un ensemble dispensatoire de traits communs d'identification quant à la langue (basque), la performance (orale), la codification (littéraire) du discours et de ses récuerrences formelles. C'est cela que les bascologues ont tenté de déchiffrer dans l'épaisseur des pratiques culturelles basques. Ils ont repéré, comme Hérelle en 1925 (1), des "trikiti koblak", des berceuses, des "chikito-chiokitorak", des "ditxo", des "bertsu". C'est en considérant chacun de ces genres comme la codification "d'une propriété pragmatique de la situation discursive" (2) que nous abordons cet inventaire succint.

Les trikiti sont des énoncés formulaires dont l'aspect sémantique est relégué à l'arrière - plan d'un intérêt phonétique volontiers ludique. Voici le texte d'un trikiti auquel sa renommée en Pays Basque a conféré statut anthologique et que notre grand-mère nous a récité:

"Xirrixti-mirrixti, gerrena, plat	- Xirrixti-mirrixti, broche, assiette
olio - zopa, kikili - salda	soupe à l'huile, bouillon de kikili
urrup edan edo klik...	urrup boire ou klik...
Ikimilikiliklik!"	Ikimilikiliklik! -

Les berceuses sont souvent basées sur l'association de phonèmes voisins. Ce travail phonétique prime sur la rigueur syntaxique et sur la portée sémantique du texte. En 1982, à Sare (Labourd), Brigitte Delpech nous a chanté cette berceuse:
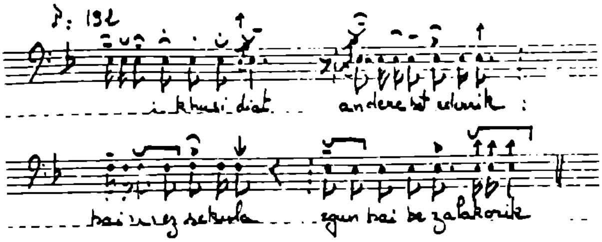


(Brigitte Delpech, Sare, 28 XII 1982)

"Buba ñiñaño, haurra dugu ñiñaño
ñiñiño eta gaixtoño
haurra dugu ñiñaño
ñiñiño eta gaixtoño".

-Dodo petit bébé, nous avons un enfant petit bébé,
petit enfant et petit démon et petit sommeil et petit démon
nous avons un petit bébé
petit enfant et petit diable.-

La structure formelle du texte de cette berceuse est du type: a b c d / b c, où la reprise du segment central (b-c) s'accompagne d'un changement de la mélodie initiale: moins statique, la courbe mélodique élargit son ambitus; elle devient par elle-même plus expressive. La berceuse est entièrement construite sur le diminutif 'ño' qui est employé comme suffixe; il revient neuf fois dans le texte. Sur un plan sémantique, il permet au locuteur de s'identifier de façon imaginaire, à l'enfant. La construction phonétique de la pièce est basée sur l'emploi de voyelles vélaires /u/, /a/, /o/; il n'y a qu'une seule palatale /i/. Parce qu'elles ne font aucun obstacle à l'émission d'air, les vélaires assurent un flux de paroles uniforme qui ôte au discours tout facteur d'agressivité. Cette douceur du discours se trouve renforcée dès le début par l'emploi du /b/ bilabial et la palatalisation de la nasale /n/ en /ɲ/. La labialisation et la palatalisation, qui sont des tendances caractéristiques de la première période du langage enfantin, assument ici un rôle mimétique: la mère qui chante cette berceuse à l'enfant s'identifie à lui d'une manière démonstrative en adoptant sa propre phonétique. L'analyse succinte de la phonétique de ce texte montre que le jeu sur les phonèmes n'est pas un simple principe ludique. L'organisation phonétique du texte ne vise pas uniquement la création d'un halo sonore uniforme et doux, propre à susciter l'endormissement de l'enfant: elle est, à un niveau préconscient, le centre d'un investissement psychologique important de la part du locuteur.

Les chikito - chikitorak sont des appels ou des apostrophes dont l'organisation est bi ou tripartite: deux ou trois vers non nécessairement isomorphes, mais rimés. Contrairement aux berceuses, le texte est souvent improvisé. Il est en général satirique, et est chanté sur une mélodie qui oscille entre deux tons, selon un procédé de récitation recto-tono. Au cours de l'une de ses enquêtes en Pays Basque, Maguy Andral a noté un appel de berger que nous reproduisons ici [3]. Ce chikito a été recueilli en Soule.



Maguy Andral, 1964 : 296

"ikhusi diat andere bat ederrik:
bainan ez sekula egun bai bezalakorrok"

- j'ai vu une belle demoiselle:
mais jamais une comme celle d'aujourd'hui -

Les ditxo ne sont pas chantés, mais ils sont rimés et leur principe de versification tend vers l'isomorphisme. Souvent improvisés, ils peuvent parfois se transmettre oralement. C'est le cas des proverbes ou des aphorismes comme: "Zaharrago, soroago" (plus vieux, plus fou), ou comme cette formule recueillie à Biarritz: "Eskual-Herria, toki argia" (Pays Basque, espace de lumière). Nous pourrions multiplier les exemples à l'infini. Tous révèlent l'existence d'une linguistique intuitive qui postule une connaissance approfondie du mécanisme de la langue, y compris jusque dans la liberté souvent prise à l'égard des règles syntaxiques (élisions, phrases nominales). C'est que le principe ludique du ditxo réside avant tout dans l'association de mots phonétiquement proches. Et le bertsulari Xalbador [4] d'exprimer son estime pour ces titxolari (faiseuses de ditxo): "Dohain hori duena, titxolaria deitzen dugu guk hemen. Horieri, zuk hitz bat atera orduko, burrustan heldu zaizkiote hura iduriak gogorat" [5] (Celui qui a ce don, nous l'appelons le titxolari. Dès que vous sortez un mot à ces gens là, il leur en arrive de semblable en quantité à leur esprit).

L'exploration de l'espace phonétique de la langue basque est favorisée par le fait que l'euskara est une langue agglutinante, où les rapports grammaticaux et lexicaux sont régis par addition d'affixes aux mots-bases. Le mot atzerri, par exemple, qui signifie "pays d'étranger" est formé de 'atze' (étranger) et de 'erri' (pays). Pour fabriquer un ditxo, il suffit d'apposer à atzerri un mot composé sur le radical 'erri'. On obtient cette paronomase déjà notée à la fin du XVI-e siècle par Garibay [6]: "Atzerri, otserri" (pays d'étranger, pays de loup).

Mais ce que l'on tolère d'un titxolari, on ne saurait l'accepter d'un bertsulari. Comme nous l'a dit le bertsulari Mihura, les titxolari sont en quelque sorte "des bertsulari qui

n'arrivent pas à composer eux-mêmes, mais qui sont à mi-chemin". On peut donc accepter ici la rime, relativement pauvre en 'erri'. Mais une telle banalité est impensable dans un bertsu où employer un même mot à la rime revient à faire 'poto' (faute). C'est qu'un bertsulari a bien d'autres exigences.

AHAIRE ZAHAR BATEAN

"Ahaire zahar batean, bertsu berririk" (sur un air ancien, des vers nouveaux), tel est le procédé de composition d'un bertsu, qui permet la production de chansons "ad infinitum", par application d'un texte nouveau sur un air préexistant, un timbre. Cette technique de composition repose sun un postulat: l'isomorphisme structurel entre le poème improvisé et le timbre choisi comme support mélodique (7). Voici la transcription du bertsu "Ohol baten gainean" improvisé par Xabier Amuriza lors de la finale de l'Euskal Herriko Bertsolari Txapelketa Nagusia à Donosti, en 1982:

(voir page suivante)

Le timbre de ce bertsu comporte 117 notes; le texte du poème 114 syllabes. Le rapport de ces deux grandeurs induit un taux mélismatique de 1,026, quasiment 1. Si dans la métrique basque "le syllabisme est la règle d'or" (8), le bertsu respecte parfaitement cette règle en faisant de chaque son du timbre le receptacle potentiel d'une syllabe (et une seule) du poème improvisé. La structure du timbre détermine donc celle du poème. Pour le bertsulari, ce lien de réciprocité morphologique conditionne le choix des mélodies, classées par structures formelles - typu.

Le zortziko ttiki (petit zortziko) est un bertsu formé de quatrains monorimes et isométriques de 13 syllabes. Chacun des quatre vers se décompsoe à son tour en deux hémistiches anisosyllabiques: 7//6. La césure intervient rigoureusement après la septième syllabe. Chaque quatrain se subdivise en huit hémistiches, d'où son nom: zortziko (de huit). Hors de la finale de l'Euskal Herriko Bertsolari Txapelketa Nagusia de 1986, 36% des bertsu ont été improvisés sur un zortziko ttiki.

Le zortziko haundi (grand zortziko) est lui aussi composé de quatrains monorimes et isométriques où chaque vers se décompose en deux hémistiches anysosyllabiques. Mais la longueur des vers est ici plus importante: 18 syllabes (10//8). 34,6% des bertsu de la finale de 1986 étaient des zortziko haundi.

Les hamarreho (formé de dix) sont des strophes de dix hémistiches anisosyllabiques répartis en cinq vers isométriques et monorimes. Dans le hamarreko ttiki - comme dans la forme ttiki du zortziko - chaque vers comporte 13 syllabes (7//6). Cette forme représente 8,7% des bertsu de 1986. Dans le hamarreko haundi (7,4% des bertsu de la finale), les cinq vers ont chacun une longueur de 18 syllabes (10//8).

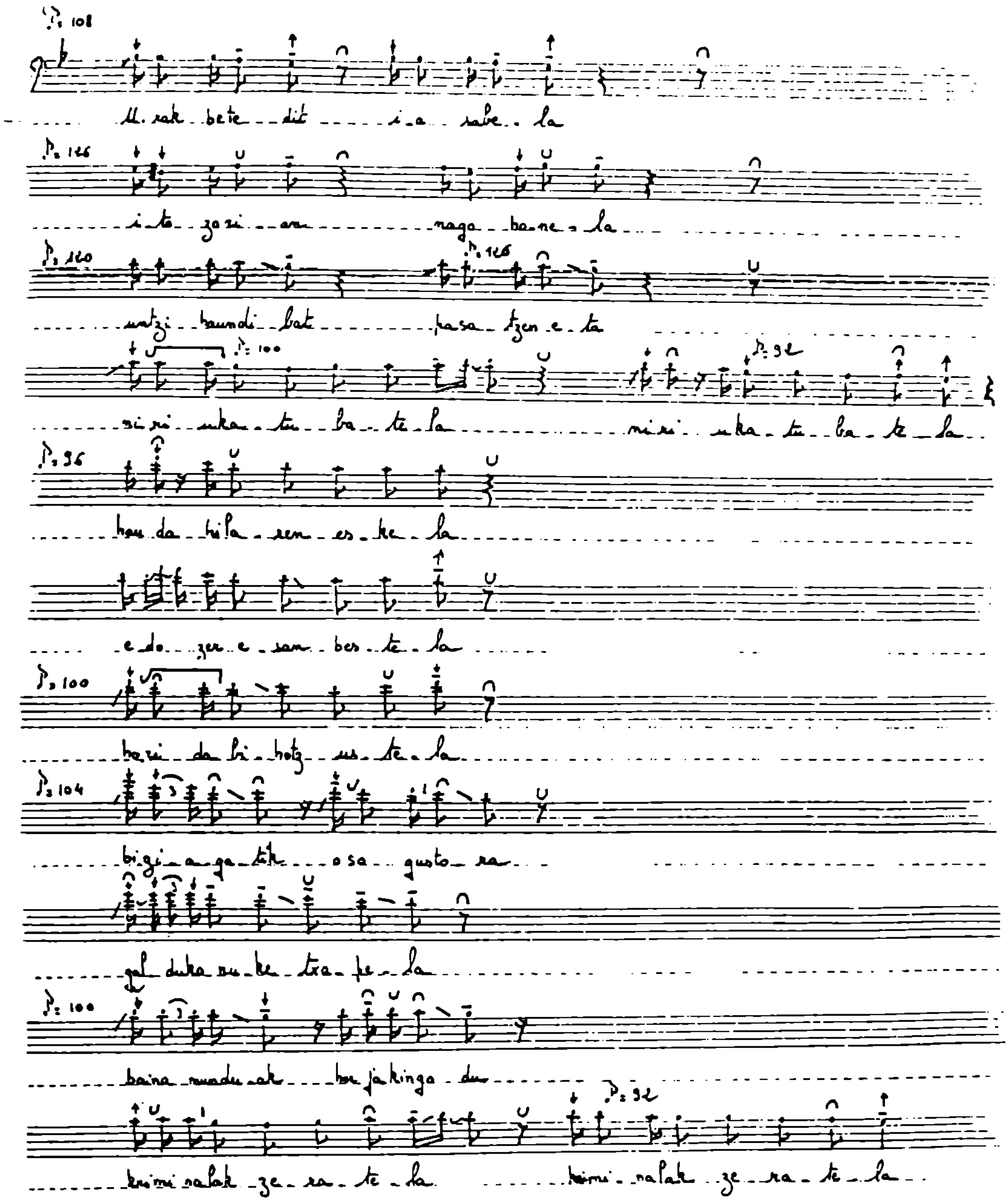
Bederatzi puntuko signifie "formé de neuf vers". Contrairement aux zortziko et aux hamarreko, ici les vers sont non-isométriques. Mais ils restent monorimes: 13 (7//6) - 12 (7//6) - 13 (7//6) - 13 (7//6) - 6 - 6 - 6 - 6 - 12 (7//5). Cette structure formelle relativement complexe a été constituée en modèle "ne varietur" à l'issu du concours de 1986, où elle a servi de matrice formelle à 1,5% des bertsu. Ainsi naît une forme, promue au statut de référent.

Les bertsu dont la structure formelle ne peut se ranger dans l'un de ces cinq modèles appartiennent aux oloinu berezi (mélodies particulières). Il s'agit en général de formes inédites très complexes employées par les bertsulari lorsqu'ils improvisent bakarka (seuls). C'est pour eux le moyen de faire preuve d'originalité tout en montrant leur parfaite maîtrise du processus compositionnel. Un effort qui leur permet de s'attirer la sympathie du public, et les suffrages du jury. Ainsi du "Ohol baten gainean" d'Amuriza que nous avons précédemment transcrit, une strophe de huit vers monorimes et anysosyllabiques:

10-10-18 (10//8) / 8-8-8-8-18 (10//8) - 18 (10//8) / 8

Pour chacune de ces structures formelles, le bertsulari possède un éventail de timbres parmi lesquels il choisit, au moment de la performance, celui qui paraît le mieux adapté au sujet qu'on lui impose. Pour les formes les plus courantes, "on va chercher des airs qui sont très connus au Pays Basque, depuis vitam aeternam... et on chante avec ça" nous dit Xanpun. Le fait de posséder un fonds de timbres commun permet aux bertsulari de dialoguer sur un même timbre lorsqu'ils improvisent binaka (à deux). Le timbre devient ainsi le centre d'un intense travail de mémorisation préalable dont Mihura nous explique l'enjeu: "On doit chercher beaucoup sur le plan des idées et des rimes, alors il faut que la structrue soit solide et qu'on n'ait pas à se soucier de ça, de l'air".

Cet accès émpirique auprès du bertsu nous permet de saisir ce qu'il n'est pas. Le bertsu s'oppose aux trikiti par ses traits sémantiques, et aux berceuses par des éléments thématiques. Par son organisation formelle, il se distingue des chikito et des ditxo, dont il se différencie également par sa phonologie et sa syntaxe. Une telle approche définitoire du genre dessine par différenciation le contretype d'une spécification positive qui apporte



Xavier Amuriza, Donosti, 19 XII 1982
Finale de championnat du Pays Basque

ici un premier élément de réponse à notre question initiale: c'est à la complexité de sa structuration interne que le bertsu doit son prestige.

Ce n'est pas tout. Car une définition purement structurale du genre a montré son caractère aporétique. L'examen des récurrences formelles du bertsu nous a conduit à prendre peu à peu en considération le processus même de création de l'oeuvre. Nous avons alors parlé non plus du bertsu mais du bertsulari. Insensiblement, nous avons glissé du morphologique au poïétique. En fait, le prestige du genre ne résiderait-il pas d'abord dans la performance elle-même? C'est l'hypothèse que nous allons étayer en analysant non le niveau poïétique 'stricto sensu' (i.e. les mécanismes cognitifs du processus de création), mais le discours produit sur l'acte d'improvisation.

LA VOIX DU CONSENSUS

Rejeté par les folkloristes français pour lesquels ses improvisations "ne présentent aucun caractère qui mérite le nom de poésie" (9), considéré par des Basques paternalistes "avec cet air d'affection que les montagnards accordent à celui qui vient de faire plaisir à tout le monde" (10), le bertsulari ne jouit pas auprès des lettrés du XIX-e siècle du prestige que lui confère de nos jours son envergure mythique. Même les concours de poésie basque que d'Abbadie instaure dès 1853, ou les concours d'improvisateurs qu'organise Guilbeau à partir de 1881 ne parviennent pas à infléchir le cours des idées. Le bertsulari exerce son activité en régime d'oralité; ses productions ne peuvent donc s'auréoler de la grandeur que l'on réserve aux seules créations véritables que sont les oeuvres écrites du compositeur ou de l'écrivain. Repoussé à la périphérie du savoir lettré, l'improvisation orale s'émancipe dans l'espace de la dissidence qui sied aux productions populaires. Il faudra attendre 1935 pour célébrer par un un double événement, l'entrée en littérature du bertsu. Cette année-là en effet, l'Euskaltzaindi, l'Académie de la langue basque organise à Donosti le premier Euskal Herriko Bertsolari Txapelketa Nagusi. Nous reviendrons plus loin sur cet événement, car en cette même année 1935, Don Manuel de Lekuona publie en euskara son Aozko Literatura. C'est la première publicaton consacrée à la littérature orale basque en général et à l'art du bertsulari en particulier. Le chapitre sur l'improvisation orale occupe à lui seul près du tiers de l'ouvrage. Lekuona y forge le concept de "bertsularisme" en bloquant une technique formulaire en un objet décontextualisable. Le genre peut désormais exister.

Constitué en tradition lettrée à l'intersection d'un espace d'oralité où il se donne à entendre et d'un système d'écriture qui autorise sa capture et conditionne son appréciation normative, le bertsu devient l'objet d'un discours consensual où une ethnologie de l'annexion largement développée de la société dominante, rencontre un subjectivisme empirique sur lequel le lettré euskaldun fonde son identité. En garantissant à l'observateur extérieur sa dose d'émotions fortes et au lettré autochtone la certitude de son particularisme ethnique, le mythe d'une insularité basque cimente deux discours demeurés jusqu'alors antagonistes. En présentant le bertsularisme comme "un art qui appartient éminemment à la Préhistoire de l'Humanité" (11), Lekuona fait de l'improvisation orale le lieu de ce consensus.

La perspective est en effet trop belle pour qu'Ithurriague ne s'y emploie pas dès 1947. Car si "l'homme primitif ignore l'écriture - Ithurriague remarque - c'est un artiste de la parole" (12). Renversons l'apophtegme et nous obtenons la certitude qu'en tant qu'artiste de la parole le bertsulari est bien un homme primitif. Grâce à cet "art 'populaire' antérieur à la civilisation proprement dite" (13), Ithurriague est heureux de "montrer combien le Pays Basque se prête à la belle aventure" (14). Une aventure intégrale en effet, car ce n'est pas le seul espace géographique ou culturel qui invite au voyage. La technique même de fabrication du bertsu est elle-même devenue un terrain d'aventure pour l'apprenti poète de la société dominante. En 1931 déjà, Louis Sauvageot, de Meudon, Directeur honoraire d'Ecole Normale, Officier de l'Instruction publique et Chevaleir du Mérite agricole participe à un concours de grand prix littéraire pour lequel il compose ce poème destiné à vanter les charmes d'une Côte basque qu'il préfère voir en Côte d'argent (15). Composé en français, le poème devra être "chanté sur un air ancien":

"Bien plus encore agréable à la vue
Est le tableau de la société
Qui de partout à Biarritz afflue
Pour y jouir des faveurs de l'été.

D'élite quel merveilleux assemblage!
Beauté, fortune, admirable entregent.
Plage des rois, c'est la reine des plages!
J'habiterai sur la Côte d'Argent! (bis) (16)

Ainsi se propage sur le mode d'un art poétique éculé, dont le Marquis Guy d'Arcangues sera de nos jours l'un des dignes représentants, une vision idyllique du Pays Basque largement alimentée par les ethnotypes façonnés tout au long du XIX-e siècle. Le processus vicariant à l'oeuvre dans les domaines administratif, politique, juridique, économique, social, scolaire, s'étend désormais au culturel, où la diglossie commence à jouer très largement en défaveur de l'euskara. Tout se passe comme si, ayant épuisé cette réserve d'archaïsme que recelait la chanson populaire des Basques, le lettré se tourne vers cette nouvelle métaphore d'un original absent qu'incarne le bertsularisme: un espace vierge où

l'étranger côtoie le fantastique, et où le mystère de l'improvisation rejoint celui de l'origine de la collectivité basque et de sa langue; un archaïque protohistorique, le même assurément que celui que l'observateur étranger aurait pu voir dans sa propre société avant qu'elle ne devienne civilisation. Cela ne fait alors plus aucun doute; étudier le bertsularisme (ou en parler, cela suffit), c'est remonter une phylogénie humaine pour sonder l'abîme ininterrogeable de l'Origine, cette Urzeit où nous conduit l'improvisation, qui exprime "ce qu'il y a de spontané et d'élémentaire dans l'âme avant que la civilisation ou la réflexion prolongée lui aient imprimé un caractère artificiel" [18]. On retrouve dans l'improvisation orale cette même spontanéité qui était à l'oeuvre, on le sait, dans les pratiques artistiques des premiers temps de l'humanité. Par une sorte de causation phylogénétique prise à rebours, le bertsularimse incarne, aussi bien pour l'observateur que pour le lettré basque, une pratique culturelle privilégiée en ce qu'elle "désigne ce point de proximité maximum de l'origine" [19]. L'exigence étiologique qui stimule le discours lettré valorise à ce point la performance du bertsulari qu'elle en oublie presque le bertsu improvisé. Ainsi s'éclaire ce qui de prime abord aurait pu paraître comme un paradoxe; une valorisation mythique de l'acte d'improvisation coexiste avec une dévalorisation critique du poème produit. Cette fascination pour l'improvisation confère au bertsulari une fonction d'exégète qui fait son prestige; voilà un deuxième élément de réponse.

Cette incursion dans l'univers métadiscursif, qui a instauré le bertsu en genre littéraire oral basque, nous a fait nécessairement privilégier le point de vue 'etic', celui de l'observateur. Or, aujourd'hui les choses sont différentes, car ce sont les bertsulari eux-mêmes qui écrivent sur leur art. Le point de vue 'emic' est quasiment le seul à s'exprimer désormais, sans que le consensus ait été rompu pour autant. D'où notre hypothèse ultime; l'emic que diffusent ajourd'hui les traités d'improvisation ne seraient-ils jamais que l'etic de l'observateur?

UNE REVENDICATION IDENTITAIRE

Tout au long du XIX-e siècle, ce sont surtout les folkloristes, les fonctionnaires ou les voyageurs étrangers qui dissertent sur la culture basque. A la fin du siècle la tendance s'inverse et l'on assiste à un mouvement de réappropriation de la bascologie par les lettrés eux-mêmes. Désormais le lettré basque n'a rien à envier au lettré français. Docteur, vicaire, notaire ou professeur, il est formé dans les mêmes écoles que lui, il fait donc les mêmes études, et en plus il est chez lui. Un avantage qu'il érigera en principe d'exclusion au moment de la création de l'Euskaltzaindi.

Conçue dans le nord du Pays Basque autour du Vicaire général de Bayonne, Hirasboure, l'institution naîtra à Bilbao. Dans sa session du 25 janvier 1918, la 'Députacion' de Biscaye approuve la motion qui crée une Académie de langue basque, Euskaltzaindia. Des statuts très précis en délimitent les compétences, dont l'article 6: "L'Académie travaillera particulièrement à la formation d'une langue littéraire unifiée quant au lexique, à la syntaxe et à la graphie, une langue nourrie de la richesse de tous les dialectes, qui permettra à tous les Basques de prosséder une langue littéraire commune" [20]. Le lettré euskaldun se propose ici d'instaurer en quelque sorte une morale du langage en faisant de la langue littéraire basque cet "horizon qui sépare ce qui est défendu et ce qui est permis" [21]. D'un simple habitus linguistique chargé d'assurer un minimum d'intercompréhension au sein de la collectivité basque, l'euskara, fixé par des agents autorisés et spécialisés en une langue écrite, sera alors promu au statut de langue littéraire, une langue littéraire abritant un discours d'autorité qui détermine les conditions de son utilisation légitime. C'est lorsque cette codification de l'euskara est suffisamment avancée qu'une prise en compte de l'improvisation orale devient possible. Car on ne peut procéder à l'investigation d'un phénomène qui n'existe que dans l'espace fugitif d'une communication verbale éphémère que si un cadre référentiel fortement structuré est établi, à la norme duquel il devient possible de mesurer l'objet produit. La langue écrite sera cette norme, qui permettra d'évaluer l'intérêt littéraire du bertsu improvisé. L'Euskaltzaindi se chargera elle-même de cette évaluation. Elle intègre à sa section de tutelle une commission de bertsularisme qui aura pour mission d'organiser des concours.

Le premier Euskal Herriko Bertsolari Txakelpeta Nagusi a donc lieu en 1935 à Donosti. C'est un prêtre, Don Joxe de Arsitimuño, plus connu sous le pseudonyme d'Aitzol, qui s'occupe de sa mise en place. Un jeune bertsulari de vingtdeux ans, Inaki Eizmendi, très célèbre au Pays Basque sous le nom de Basarri, remporte l'épreuve. C'est donc au moment où Lekuona réalisé par décontextualisation la mise à statut d'objet du bertsu dans son Aozko Literatura, que l'Euskaltzaindi instaure une permanence de la contextualisation. Des individus (les bertsulari) sont assignés à cette fonction précise qui consiste à pourvoir la littérature orale basque en poésies improvisées. Le concours devra servir de cadre social à cette production. Existant comme institution, le bertsu conditionne un horizon d'attente au niveau de l'audience (un objet littéraire) et procure au bertsulari sa motivation (faire de la littérature). Il s'agit là désormais des deux versants d'une conception nécessairement commune

de l'improvisation orale: la qualité d'un bertsulari est fonction de sa capacité à concevoir et à improviser un produit qui correspond à la demande. Comme corps de prescriptions acceptées de confiance par tous le bertsu tient valeur de paradigme.

Rien d'étonnant alors à ce que l'émic du bertsulari recouvre l'etic de l'observateur. De cette congruence naît une troisième forme de prestige, en tant que "fabriquant de littérature", faiseur de vers, le bertsulari accède à l'univers lettré, espace de savoir et siège de l'autorité.

Nouveau changement de plan: l'investigation de l'univers métadiscursif nous a projeté au coeur du social et l'on voit apparaître aussitôt un quatrième élément d'explication du prestige du bertsulari, corollaire du troisième. En organisant des concours, l'Euskaltzaindi désigne des bertsulari. Mais en même temps le concours renforce son pouvoir, puisque c'est elle qui fixe les règles du jeu et qui juge. Les bertsulari qui participent aux épreuves et le public qui assiste au concours reconnaissent au moins implicitement le pouvoir de l'Académie. Le concours réprésente donc une forme de légitimation sociale de l'autorité à l'intérieur d'un espace exclusivement bascophone. D'où notre quatrième élément de réponse: le bertsulari tire son prestige d'un effet d'assignation statutaire émanant d'une institution basque dont l'autorité est reconnue de facto par tous.

Cette explication nous fait accéder à une dimension ultime du bertsularisme, politique celle-là. Un bref examen chronologique des concours fait apparaître clairement les implications politiques de cette reconnaissance de l'autorité d'une institution basque. En 1935, c'est donc Aitzol qui organise le premier Euskal Herriko Bertsolari Txakelpeta Nagusia, remporté par Basarri. En 1936, c'est Txirrita qui gagne le concours. Mais le 17 octobre 1936, Aitzol est fusillé à Hernani par les militaires franquistes. Et alors qu'il vient à peine d'arracher à l'Espagne encore républicaine un éphémère statut d'autonomie, le sud du Pays Basque sombre bientôt dans la nuit noire de la dictature franquiste, où la langue basque sera interdite. Il faut attendre 1960 pour qu'ait lieu la troisième édition de l'Euskal Herriko Bertsolari Txakelpeta Nagusia, après vingt-quatre ans d'un silence de mort et un recul phénoménal de l'euskara, qui n'est plus parlé que par un tiers de la population. Notons ici que ce troisième championnat a lieu en 1960, soit un an à peine après la création, en juillet 1959, de l'ETA [21]. Le bertsularisme réapparaît donc dans un contexte de forte réaffirmation de l'identité basque. C'est à nouveau Basarri qui remporte le concours.

Trois championnats sont organisés ensuite, en 1962, 1965 et 1967, toujours à Donosti. Puis vient une nouvelle période de violence. En 1968, la garde civile espagnole tue Txabi Etxebarrieta. L'ETA réplique par son premier attentat meurtrier: le 2 août, elle assassine Meliton Manzanas, chef de la police d'Irun, célèbre par ses activités de tortionnaire. La liquidation de Manzanas entraîne un renforcement de la répression: arestations par centaines, nouvelles tortures, procédures sommaires, emprisonnements. Nouvelle phase de répression, silence des bertsulari. Pendant treize ans. Bien entendu, les bertsulari ne cessent pas d'improviser pour autant. Des joutes sont organisées à l'occasion de fêtes de village par exemple, qui sont autant d'occasions de rencontre. Mais ce n'est qu'en 1980 qu'à lieu le septième Euskal Herriko Bertsulari Txakelpeta Nagusia, suivi des éditions de 1982, 1986 et 1989. L'organisation rituelle de la finale procure aux milliers de spectateurs présents des satisfactions symboliques qui effacent les désagréments et les déceptions d'un quotidien vécu comme privation de liberté et d'identité. Ces satisfactions symboliques renforcent la position exégétique du bertsulari au coeur d'un ensemble de revendications identitaires basques. C'est cela aussi qui fait son prestige.

Il ne s'agit pas d'apporter ici une explication définitive au statut actuel du bertsularisme dans la société basque. Notre unique ambition aura été de tracer quelques pistes pour une recherche qui permette une appréciation plus rigoureuse, sinon plus juste, du phénomène. Nous avons pu mettre ainsi en évidence cinq éléments d'analyse: la complexité de sa structuration interne qui confère au bertsu une place prééminente au sein des pratiques littéraires orales basques; la fascination pour son processus de création; le fait que le bertsulari "fabrique" de la littérature; l'assignation statutaire qui émane de l'institution; les satisfactions symboliques que procure un 'être-basque' revendiqué. La conjonction de ces cinq éléments nous permet ici de désenclaver une approche purement formelle et sémantique en considérant le bertsu comme un acte d'énonciation qui "inclut un locuteur qui énonce, un allocutaire à qui l'on s'adresse, un temps et un lieu, un discours qui précède et qui suit; en bref, un contexte d'énonciation" [23]. Cette position nous a peu à peu entraîné hors du champ artificiellement clos de la littérature orale basque, en nous faisant prendre en compte la dimension vocale et verbale de la performance. Mais il fallait aller plus loin, car l'extériorisation vocale ne fait pas seule la profération rituelle. En somme, nous n'avons cherché à montrer rien d'autre que la valeur heuristique, capitale ici, de la dimension pragmatique de l'acte de parole. C'est elle qui, en définitive, permet de comprendre le succès de l'Euskal Herriko Bertsulari Txakelpeta Nagusia. Si plus de dix mille personnes sont capables de passer toute une journée à écouter huit bertsulari improviser, c'est qu'elles se re-trouvent dans la voix du poète. Le bertsulari procure ainsi à l'ensemble d'une

communauté basque en mal d'affirmation identitaire la certitude qu'elle existe. Comme nous l'a confié un auditeur à la sortie du vélodrome d'Anoeta, "si on arrive à rassembler tant de personnes pour les bertsulari, c'est qu'on n'est pas encore morts!"

NOTES

1) G. Hérelle - Le Théâtre comique des Basques; Paris, Champion 1925. D'autres ouvrages présentent des principes de classification similaires: A. Chaho - Biarritz entre les Pyrénées et l'Océan; Bayonne, Andreossy, 1836. F. Michel - Le Pays Basque (...); Saint Sébastien, Elkar, 1983 (1e éd. Paris, 1857). W. Webster - Basque Legends; Londres, Griffith and Farran, 1879 (1e éd. 1877). J. Vinson - Le Folklore du Pays Basque; Paris, Maisonneuve et Larose, 1883; La Tradition au Pays Basque (...); Donostia, Elkar, 1982 (1e éd. Paris, 1899). R. Gallop - A Book of the Basques; Reno, University of Nevada Press, 1970 (1e éd. Londres, Macmillan 1930). M. de Lekuona - Literatura oral vasca; Tolosa, Kardaberaz Bilduma (trad. de l'Aozko literatura de 1935). On trouvera une présentation critique de ces principes classificatoires dans les deux premiers chapitres de l'ouvrage de J. Apalategi - Introducción a la historia oral. Kontuzaharrak, Barcelona, Anthropos, 1987.

2) T. Todorov - Les Genres du discours; Paris, Seuil, 1978: 57.

3) M. Andral - "Les mélodies traditionnelles françaises de structure archaïque"; Revue des Arts et Traditions Populaires, 1964, IX: 296.

4) Fernando Aire, dit Xalbador (du nom de sa maison, Xalbadorrenea) est né en 1920 à Urepel (Basse-Navarre) où il vécut comme berger et agriculteur. Avec celui qui fut son ami et "compagnon de joute", Martin Trecu dit Maddin (£916-1981), l'agriculteur d'Ahetze (Labourd), il incarne désormais l'une des figures mythiques du bertsularisame au Pays Basque. Il est décédé dans des circonstances tragiques en 1976, victime d'un infarctus au moment où l'ensemble du Pays Basque célébrait à Baigorri (Basse Navarre) la parution de son ouvrage, Odolaren Mintzoa.

5) Xalbador - Odolaren Mintzoa; Tolosa, Auspoa Liburutegia, 1976: 57.

6) Et cité notamment par F. Michel, op. cit.: 34.

7) Contrairement à une idée très répandue au Pays Basque, le procédé n'est pas un privilège basque, loin s'en faut. Des mélodies-types grégoriennes au Dardanus de Rameau, des cantiques aux ponts-neufs et aux mazarinades, des 'goigs" catalans aux 'chjama è rispondi' corses ou aux discours bretons, un même principe compositionnel prévaut: la composition sur timbre. Cf. sur ce sujet notamment J. Cheyronnaud, "Sur l'air d'un cantique de pélerinage: l'Ave Maria de Lourdes", Ethnologie française, 1981, XI, 3 : 257-262. J. Y. Hameline, "Le Cantique sur vaudeville à l'époque de Montfort et de Pellegrin", Ib: 251-256. De Courcelles, "Les 'goigs' en Catalogne", Ethnologie française, 1984, XIV, 3: 281-294.

8) J. Haritschelhar - Le Poète souletin Pierre Topet Etchahun (1786-1862) (...), Bayonne, Société des amis du Musée Basque, 1968: 415.

9) G. de Monglave, in F. Michel, op. cit. : 213.

10) A. Chaho, op. cit., T. II: 159.

11) "El bertsolarismo es un arte que partenece eminentemente a la Prehistoria de la humanidad". Literatura oral vasca (trad. espagnole de l'Aozko Literatura), Tolosa, Kardaberaz, s.d.: 45.

12) J. Ithurriague - Un peuple chante. Les Basques; Paris, Edimpress, 1947: 11-12.

13) Ib: 48.

14) Ib: 8.

15) Reconnaissons à l'émploi des minuscules le mérite d'illustrer clairement le processus vicariant qui est à l'oeuvre au moment où, près d'un siècle après l'impulsion lancée par l'Impératrice Eugénie en 1854, Biarritz continue de s'affirmer comme lieu de villégiature privilégié d'une aristocratie européenne qui séjourne dans les somptueux palaces construits en quelques années: l'Hôtel du Palais (1880), l'Hôtel Continental (1882), l'Hôtel Victoria (1884), le Carlton (1908), alors que depuis 1857 déjà, la haute société internationale joue au Casino Bellevue.

16) Musée basque de Bayonne, MS mansucrit 8.

17) Titre de la communication de Ch. Bordes au Congrès de la Tradition basque qui s'est tenu à Saint-Jean-de-Luz en 1897. Cf. La Tradition au Pays Basque; Donostia, Elkar, 1982: 295-358 (1e éd. 1899).

18) J. Ithurriague, op. cit.: 11.

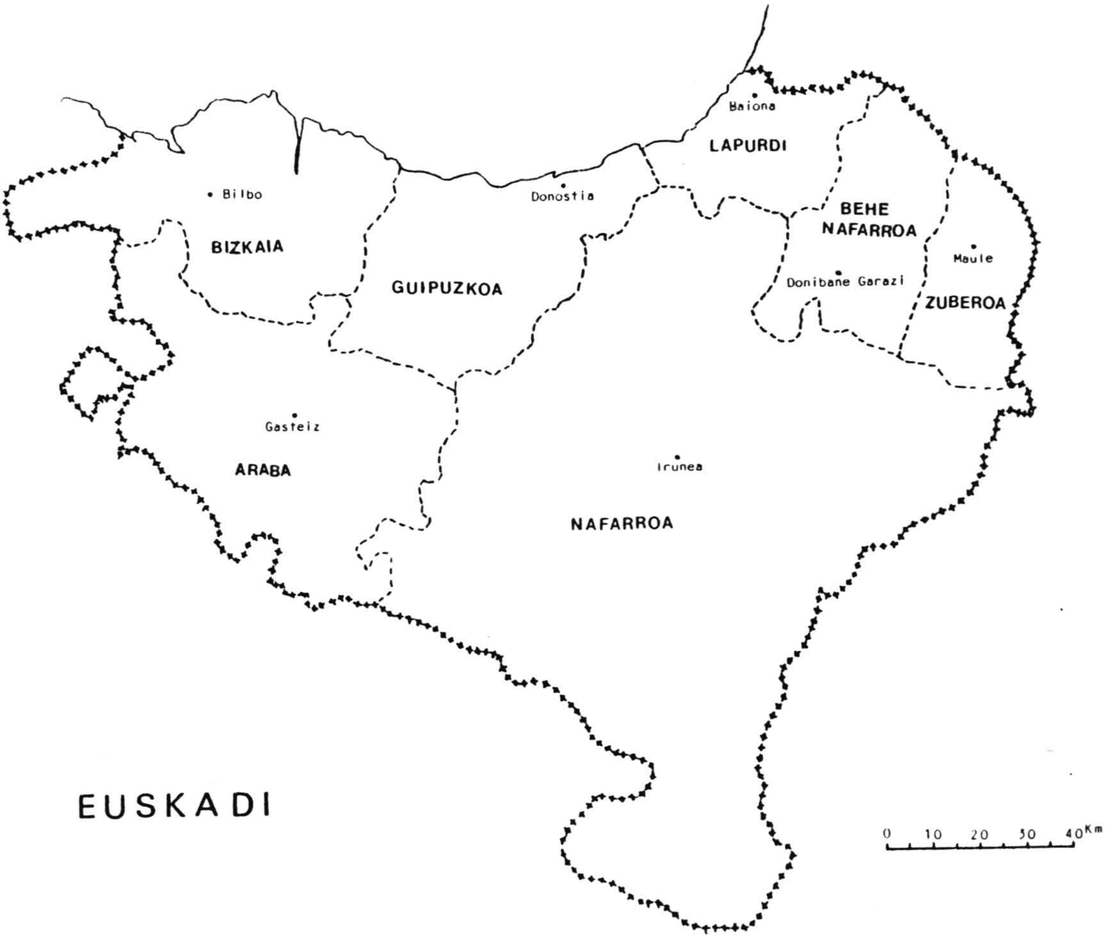
19) P. L. Assoun - "L'archaïque chez Freud: entre logos et ananki"; Nouvelle Revue de Psychanalyse, 1982, 26: 11.

20) Cf. sur le sujet le fascicule édité par l'Académie elle-même: Breve historia de la Real Academia de la Lengua Vasca-Euskaltzaindia; Bilbao, Euskaltzaindia, 1984.

21) R. Barthes - Le Degré zéro de l'écriture; Paris, Ed. du Seuil, 1972: 42 (1e éd. 1953).

22) Euskadi Ta Askatasuna, Pays Basque et LIberté.

23) T. Todorov, op. cit.: 48.



EUSKADI

LE DEUIL ET LA SOLIDARITE DES PARENTS, EN GRECE

Demetrios Loukatos

Dans les pages qui suivent sont décrites quelques manifestations de deuil, où on peut constater non seulement la douleur et la compassion soulevées, mais aussi la solidarité économique et morale exprimée par les parents proches ou éloignés du groupe domestique du défunt. En même temps nous constatons dans cette solidarité des éléments en relation avec le prestige et l'orgueil même, que chaque famille veut montrer à la société, à travers ses capacités d'honorer le mort et de continuer la vie de sa famille, tout en la valorisant.

En Grèce, les liens familiaux sont très forts. Les grand-parents, qui d'habitude cohabitent avec leurs enfants et qui ont la joie d'avoir des petits enfants dont ils s'occupent parfois, les oncles, les neveux, les frères, les cousins éloignés, les parents du côté des deux époux, la famille au sens le plus large, se réunit immédiatement lorsqu'un événement de nature émotionnelle (fête patronale, mariage, deuil, maladie) exige sa participation économique et morale. C'est d'ailleurs ce qui impressionne et donne satisfaction à l'opinion publique.

La mort de n'importe quel membre de la famille entraîne un deuil général pour les parents au sens large, beaucoup plus qu'en d'autres cas qui n'exigent pas une solidarité et une présence rigoureuse des membres. Le décès d'un membre de la famille rappelle le sort commun et signale aussi le danger d'affaiblissement pour le reste de la famille, et d'éventuelles soumissions aux offenses et à l'exploitation des étrangers. On accourt alors et on se réunit dans la maison du défunt manifestant la solidarité traditionnelle. Par le passé, à part les motifs humains liés à la mort, lors de la perte d'un protecteur ou d'une personne courageuse, la solidarité se renforçait aussi à cause de la menace de l'occupant turc (1400-1922).

LE DEUIL

La deuil pour le mort dure un an; il est porté par tous les membres de la famille au sens large, qui, même brouillés, se reconcilient et se mettent à la disposition des proches parents du défunt. C'est l'opinion publique qui les observe et les juge, et c'est surtout pour elle que les parents les plus éloignés observent strictement le deuil des quarante jours, s'habillant de noir, se laissant pousser la barbe et s'abstenant de tout divertissement. Dans la famille restreinte le deuil est encore plus sévère; c'est le cas pour les parents de premier degré, en particulier époux, père, mère, enfants. Le deuil est alors observé pendant trois ans, période à la fin de laquelle les ossements sont déterrés; parfois ce deuil est porté jusqu'à la mort. Ce sont surtout les femmes (mère, épouse, les soeurs aussi) qui portent le grand deuil au sein de la famille et qui procèdent à des manifestations extrêmes connues depuis Homère: on s'arrache les cheveux, on se les coupe, on se gratte et ensanglante le visage - en particulier les premières heures qui suivent le décès; on s'habille de noir, on crie, on chantea des thrènes.

On manifeste le deuil pour la personne disparue dans tous les foyers de la famille au sens le plus large, mais d'une façon variée selon le degré de parenté avec le défunt ou selon son âge. Chez les parents qui forment son groupe domestique, on procède impérativement aux actions suivantes, dont certaines sont dûes à la douleur, d'autres à la superstition et d'autres enfin au prestige familial:

- On couvre d'un tissu noir les miroirs et les tableaux de la maison, pour éviter la multiplication du mal ou pour renoncer à toute coquetterie qu'on pourrait reprocher.
- On garde les fenêtres mi-closes, de sorte que l'apparence extérieure de la maison indique aux passants la présence du deuil. D'ailleurs, l'obscurité convient aux circonstances de l'intérieur.
- Les femmes et les jeunes filles se coupent ou se cachent les cheveux longs, tandis que les hommes, ordinairement rasés, se laissent pousser la barbe.

C'est la loi du "schéma contraire" que les anciens écrivains grecs avaient déjà constatée lors d'un deuil (Hérodote, I, 82 et II, 36: Plutarque, Moralia, 267 A-B) et dont la justification est "l'abandon de la vie heureuse". Dans le cas particulier de la région du Mani (Laconie, au Péloponèse), où la vengeance survit, les gens qui sont en deuil par suite d'un assassinat, se laissent pousser la barbe et ne la rasent pas avant que l'assassin (ou l'un de ses proches) ne soit puni (hostilité et prestige).

- On s'habille de noir, soit entièrement (les femmes en particulier), soit en partie; cette pratique vestimentaire est imposée à tous les membres de la famille, tout au moins pendant la première année de deuil. C'est une grande preuve de solidarité familiale et en même temps une démonstration vis-à-vis de la société de la douleur provoquée par le décès.
- On renonce à tout divertissement et à toute participation aux mariages, fêtes, danses pendant quarante jours, un an et même trois ans, selon le degré de parenté ou de

deuil. La mère et la veuve du défunt surtout, les principaux représentants de la famille, ne sortent pas du tout de la maison, même pour se rendre à l'église et ne rendent pas visite. Nous décrivons ici les coutumes strictes du passé, qui tendent de plus en plus à se raréfier et même à disparaître de nos jours. Le respect rendu ou bien l'attention de ne pas énnuyer les autres pas sa propre tristesse, ou encore l'importance accordée aux reproches que pourrait faire la société - en mettant son propre chagrin à part - ont joué un rôle primordial dans ces privations traditionnelles.

- Dans le groupe domestique du défunt les privations sont les plus sévères. Elles sont approuvées et imposées par les membres de la famille au sens large, réunissant même les parents éloignés. La première semaine et parfois pendant quarante jours, on ne fait ni la cuisine ni la lessive dans le foyer du défunt. C'est alors que se manifeste la solidarité de la famille, car les parents éloignés donnent de l'argent, tandis que ceux proches apportent des repas préparés chez eux pour le groupe domestique du défunt.
- Depuis le soir des obsèques et jusqu'au quarantième jours, parfois même plus longtemps, particulirèement lors des grandes fêtes de l'année, les parents éloignés aident la maison endeuillée à tous point de vue (économique, alimentaire, pour les travaux agricoles ou pastoraux) de sorte que l'ensemble de ses besoins sont satisfaits. Ceci vaut aussi pour les parrains et les compères de la famille.

LA SOLIDARITE, LE PRESTIGE, L'UNITE

En commentant ces manifestations de deuil en Grèce, nous avons insisté sur la solidarité qui apparaît dans les heures de chagrin, mais on peut ajouter encore quelques détails caractéristiques concernant la psychologie unitaire de la famille. Cette psychologie veut se défendre contre la mort, tout en étant attentive au prestige traditionnel du groupe de parents.

- Si le moribond attend que quelqu'un revienne de l'étranger (un fils par exemple) et que celui-ci tarde à venir, les proches parents lui montrent la photographie de la personne attendue, pour qu'il puisse expirer sans angoisse. Si l'expatrié est en voyage, on retarde les funérailles de quelques heures, pratique respectée ancore actuellement, afin que ce membre de la famille puisse y participer.
- Si quelqu'un vient de mourir loin de sa famille, en pays étranger, en mer, on lui fait des funérailles à la maison, en utilisant ses vêtements et sa photographie et en observant sévèrement le deuil. Cette pratique de funérailles fictives, a pour but la réunion symbolique du défunt à sa famille à travers un "enterrement" imaginaire.
- Le défunt doit rester dans la maison pendant vingtquatre heures, afin que lui et sa famille puissent "revivre" les moments clé et heureux de la vie commune. C'est ainsi que le mort quittera sa famille reconcilié et disposé favorablement envers elle.
- La levée du corps se fait toujours les pieds du mort en avant, de façon à ce que sa sortie de la maison ne permette aucun retour possible, retour qui pourrrait menacer la tranquilité des survivants.
- Ce sont surtout les parents éloignés qui portent jusqu'à l'église et jusqu'au cimetière le cercueil du défunt, ce qui met en lumière la solidarité enves les proches parents et en même temps consolide le prestige familial vis-à-vis de la société.
- Tout de suite après la sortie du défunt, on ouvre les portes et les fenêtres, qui jusque-là étaient restées fermées, par peur que la Mort (Charon) ne reste pas enfermé dansla maison.
- Tous les parents doivent suivre les funérailles, car le défunt voit et "observe" qui est absent; cette pratique vise indirectement l'opinion publique.
- Le soir même de l'enterrement dans la maison du défunt, toute la famille assiste au repas funéraire (l'ancien "perideipnon"), préparé avec sobriété par les parents éloignés. Ce repas réunit et rattache les membres de la famille. Il a également comme objectif de redonner un rythme de vie régulier à la maison endeuillée.
- Les premières nuits après les funérailles, on ne laisse pas la famille seule. D'autres parents, proches ou éloignés, dorment successivement sous le même toit.
- On pourrait mentionner également ici le rôle que la solidarié des voisins et de la communauté en général joue dans les villages à l'occasion d'un deuil; jadis elle jouait aussi dans les villes. La vie commune peut former des liens de solidarité parfois plus forts même que ceux qu'on a avec ses propres parents.

Quelques observations sur le prestige:

- On habille le mort de ses meilleurs vêtements et on décore son cercueil de fleurs, pour qu'il paraisse beau et riche.
- On tente d'habitude d'organiser des funérailles solennelles, en commandant un cercueil luxueux, en invitant à officier plusieurs prêtres, en distribuant des cierges aux assistants. On retrouve cette tendance de manifester le prestige même dans les grandes villes, où on paie au prix fort les pompes funèbres, on fait des obsèques luxueuses et on publie des faire-part coûteux dans la presse locale.

- Les dépenses, qui peuvent être onéreuses, sont parfois réglées par les parents les plus riches, qui se soucient du prestige de leur lignage, surtout lorsque le défunt porte dans la vie le même patronyme qu'eux.

CONSTATATIONS ACTUELLES

Il y avait jadis une solidarité envers toute famille se trouvant dans le besoin, ou qui était en deuil, surtout si ses divers membres se trouvaient à l'extérieur du foyer pour différentes raisons. Alors, les voisins et l'ensemble de la communauté leur venaient en aide, mais aujourd'hui les familles s'isolent de plus en plus. C'est le résultat de l'abondance des biens matériels, des préoccupations nouvelles, du stress, de la structure de l'habitat (par exemple celle des grandes agglomérations).

La plupart des familles rurales ayant immigré dans les grandes villes, vivent isolées de leur famille proche, qui se trouve elle-même dispersée, soit dans la région d'origine, soit à l'étranger, soit dans d'autres quartiers de la même grande ville. Le téléphone seul réussit encore à les réunir.

Cependant, dans le désert que représente pour chacun une population inconnue, ou dans la "prison" des immeubles modernes, la famille ressent toujours le besoin de se rencontrer et de manifester sa solidarité. On fait appel alors à tout parent, proche ou éloigné, dans les instants de joie ou de tristesse. C'est de cette façon que l'on voit aujourd'hui dans le cimetières des grandes villes de la Grèce des enterrements suivis par une foule de provinciaux, en fait des parents ou des compatriotes dispersés du défunt, accourus des quatre coins de la ville, ou venus d'autres villes à l'annonce de la mort de l'un des leurs. Leur contribution à l'honneur, ainsi qu'au prestige de la parentèle ou du pays natal commun, se manifeste alors dans une tenue de deuil et s'apprécie à travers le nombre de couronnes qui accompagnent la cérémonie.

Le "café de la consolation" et des condoléances, servi tout de suite après l'enterrement au café du cimetière, les réunit tous dans une conversation d'intérêt familial et local, qui resserre les liens avec le groupe du défunt. Une assistance familiale s'organise pour les orphelins et les vieillards, et même d'autres problèmes (concernant par exemple la communauté d'origine) peuvent être résolus à cette occasion.

BIBLIOGRAPHIE

La bibliographie des études publiées en grec et traitant des coutumes funéraires de la Grèce (en général ou par régions) est très riche depuis 1800. On peut la trouver surtout dans les volumes 1 à 34 de la revue Laographia (1909-1986) de même que dans l'Annuaire du Centre de Folklore de l'Académie d'Athènes, les vol. 1-25 (1939-1982).

La bibliographie qui suit est celle publiée en langues internationales et signale également des livres et des articles.

1835 - GEORG LUDWIG VON MAURER - Das Griechische Volk; München, le vol. 3.

1894 - G. GEORGEAKIS et L. PINEAU - Le folklore de Lesbos. Paris.

1903 - G. F. ABBOTT - Macedonian Folklore. Cambridge. Republié à Chicago en 1969.

1910 - C. LAWSON - Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals. Cambridge. Republié à New York en 1964.

1926-27 - B. SCHMIDT - "Tötengebräuche und Gräberkultus im heutigen Griechenland". Archiv für Religionswissenschaft, les vol. 24-25.

1935 - M. IOANNIDOU - Untersuchungen zur Form der neugriechischen Moirologien. Munich, (thèse); Epire, 1938.

1949 - PH. P. ARGENTI, H. J. ROSE - The Folk-Lore of Chios. 2 vol, Cambridge.

1949 - MARTIN P. NILSSON - A History of Greek Religion. Oxford University Press, 2e édition, chap. VII.

1956 - KATERINA I. KAKOURIS - "Dromena champêtres. Le 'Leidinos', une représentation dramatique de magie, en Grèce". L'Hellénisme Contemporain, Athènes.

1959 - R. FLACELIERE - La vie quotidienne en Grèce, au siècle de Périclès. Paris, Hachette.

1962 - ERNESTINE FRIEDL - Vassilika, a Village in Modern Greece. New York.

1964 - J. K. CAMPBELL - Honour, Family an Patronage in a Greek Mountain Community. Oxford.

1970 - G. PAPACHARALAMBOS - "Perideipna in Cyprus, ancient Custom". Rev. Neo-Hellenika, I, Austin, Texas.

1974 - JULIET DU BOULAY - Portrait of a Greek Mountain Village". Oxford.

1975 - MARGARITA ALEXIOU - The Ritual Lament in Greek Tradition. Cambridge.

1975 - DEMETRIOS LOUKATOS - "The Greek Village and its People". Tourism in Greece. Athènes.

1976 - BERTRAND BOUVIER - Le mirologue de la Vierge. Thèse soutenue devant l'Université de Genève.

1982 - L. M. DANFORTH - The Death Rituals of Rural Greece. Princeton, Unievrsity Press.
1985 - MARIE-CHRISTINE COUFFIN - La maternité et l'itinéraire initiatique féminin, en Epire grecque. Thèse soutenue devant l'université de Montpellier.
1985 - IRINI TOUNDASSAKI - La structure sociale et le système de parenté dans le village de Vourkoti (Ile de Andros). Mémoire soutenu devant l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.
1986 - ANNA CARAVELI - "The Bitter Wounding: the Lament as Social Protest in Rural Greece". Dans le volume Gender and Power in Rural Greece, sous la rédaction de Jill Dubisch, Princeton.



/

LE MARIAGE AU MONTENEGRO

Témoignages

Catherine Lutard

Au Monténégro, que les acteurs sociaux soient ou non liés au secteur agricole, l'alliance de ceux-ci représente toujours la seule manifestation sociale permettant la reproduction biologique, la transmission du nom patronymique par l'intermédiaire des enfants de sexe masculin, la perpétuation de la parenté agnatique et, toutes les implications directes ou non, dans la recherche de l'alliance des membres du groupe domestique, du lignage et du bratstvo (phratrie) vont dans ce sens-là. La femme se lie physiquement à la maison du mari, à la parenté de l'homme. Les appartenances sont fondées sur la règle de patrilinéarité et la femme continue de représenter l'agent producteur potentiel d'enfants mâles. Les fils vont perpétuer le culte familial, "Slava", qui symbolise la reconnaissance des vivants envers les défunts. Toute une panoplie de stratégies de succession va être conservée par les Monténégrins dans le souci de prolonger la filiation.

Si la Constitution yougoslave reconnaît à la femme l'égalité dans la famille (notamment avec l'égalité des sexes dans la circulation des biens, pratique ignorée au Monténégro), la Monténégrine est de facto plus isolée du corps social que le Monténégrin. La conception relationnelle entre les sexes reste encore et toujours empreinte de la tradition patriarcale, et plus particulièrement au niveau du statut réservé aux individus de sexe masculin. Dans le cas de l'alliance, les femmes ne sont pas les investigatrices du projet matrimonial et la décision reste masculine.

J'ai analysé le passage d'un modèle de mariage imposé / réel, traditionnel, à un modèle de mariage imposé / latent, moderne, mais ces mutations concernent toujours les hommes (1). En plus du nouveau pouvoir de décision qui est imparti au jeune Monténégrin, ce dernier devient le médiateur de l'autorité du "domaĉin" dans le projet matrimonial de sa soeur (et de sa cousine germaine patrilatérale si celle-ci est dépourvue de frères). Ce changement formel de médiateur est à mettre en relation directe avec la pérennité de la condamnation du projet matrimonial féminin individuel, dans la mesure où le jeune Monténégrin incarne l'héritier du pouvoir traditionnel dans la société en mutation.

Malgré certaines modalités du mariage qui se modifient sous la pression de la société globale (passage du mariage religieux au mariage civil, utilisation des jours fériés pour la réalisation de la cérémonie, etc), l'alliance continue de représenter une opportunité quant à l'exhibition du capital économique et du capital symbolique. La "valeur marchande" de la femme (ou "prix de la fiancée") est euphémisée dans le discours des Monténégrins mais non dans la pratique. Les qualités physiques de la femme restent importantes mais sont relativisées dans la mesure où l'acquisition de la main-d'oeuvre féminine est redéfinie par la situation professionnele des acteurs sociaux, à savoir leur participation permanente à l'exploitation agricole familiale ou l'acquisition d'un emploi salarié étranger au secteur rural (ce qui entraîne, par conséquent, la migration du jeune couple). L'appréciation des qualités morales de la future épouse est réservée au jeune homme mais le groupe des parents a le devoir d'avertir l'intéressé, dans le cas d'une conduite de la jeune femme en contradiction avec les règles et les valeurs de la société monténégrine traditionnelle.

La terminologie de parenté monténégrine, qui évolue dans un système patriarcal, est plus riche du côté des agnats et indique l'importance de la filiation patrilinéaire. Ce que nous pourrions appeler "pression masculine" se retrouve dans les termes utilisés pour le mariage, termes qui symbolisent l'absence de symétrie dans la relation exprimée par le fait de se marier. S'il existe un terme neutre qui s'applique à l'un et l'autre sexe, "venĉati se" (se marier), les Monténégrins l'utilisent rarement et lui préfèrent d'autres termes. Pour le jeune homme on utilise indifféremment le verbe intransitif refléchi "oženiti se" (composé du préverbe "o" qui exprime une transformation, une mutation et de "žena", la femme) qui signifie littéralement prendre femme et le verbe intransitif "uzeti za ženu" suivi habituellement de la fille d'un tel, qui signifie prendre pour femme ("uzeti", prendre). Pour la jeune femme on utilise le verbe intransitif réfléchi "udati se" (de "dati", donner) se donner en mariage qui exprime la passivité alors que le terme utilisé pour le jeune homme exprime l'action et sous-entend un certain pouvoir de décision.

Jusque dans les années soixante, il y avait au Monténégro deux moments importants qui caractérisaient la démarche des négociations: les fiançailles, "prosidba" et l'accord, "ugovor". Pour les fiançailles, le père du jeune homme, appelé "prosac" (du verbe "prositi", demander en mariage, "otac ide da prosi đevojku"), accompagné du "provodadžija" (le marieur) et de quelques autres hommes du lignage, se rendaient chez la jeune fille.

Quelques semaines après les fiançailles, se déroulait "ugovor", à une date fixée lors de "prosidba". A cette occasion on décidait de la date du mariage, du nombre d'invités, de la somme d'argent concernant l'achat de la jeune fille, des dépenses alimentaires

nécessaires au repas de noce, du trousseau de la jeune femme ("prĉija"), c'est-à-dire de tous les enjeux matériels. A cette occasion, quelques cadeaux étaient encore échangés, cadeaux de même nature que lors des fiançailles mais en nombre plus restreint.

Ces deux phases de la négociation se sont fondues en un seul moment à partir des années soixante et les négociations économiques de "ugovor" sont maintenant réalisées au moment des fiançailles. La cérémonie des fiançailles, "prosidba" représente le moment fondamental de la démarche matrimoniale dans la mesure où les membres des deux familles deviennent alliées. Ce passage est désigné en serbo-croate par le verbe "prijateljiti se", littéralement se lier d'amitié. La disparition de la seconde phase, "ugovor", témoigne de son caractère secondaire et montre que les enjeux matériels peuvent être abordés lors de la première cérémonie, ne nécessitant plus une phase particulière. Ainsi que j'ai pu le constater, le jeune homme n'était pas présent aux fiançailles et sa présence ne se confirme qu'à partir des années quarante. Il devient alors admis et consulté dans le processus de négociation.

Dans le cas d'un alliance entre deux familles, se déroulant selon le processus normal (en opposition avec le modèle qui transgresse les normes et les valeurs sociales), la date du mariage est décidée à l'occasion des fiançailles. A la suite de ce moment fondamental de la démarche matrimoniale, les jeunes gens passent à l'état de fiancés (2), la jeune fille est appelée "vjerenica" et le jeune homme "vjerenik". L'intervalle de temps qui séparait les fiançaillles des noces ("svadba") pouvait atteindre une année, mais cette période est maintenant réduite à deux ou trois mois, voire un mois.

Si l'entrée d'une femme dans une maison exprime un gain économique certain par l'intermédiaire de sa force de travail, elle représente une perte matérielle importante dans la maison de la partie sollicitée. En parlant de la jeune fille, les Monténégrins disent qu'elle est "tuđa kost" (qui signifie qu'elle est la "carcasse" d'autrui, l'ossature d'un autre) puisqu'elle va travailler pour une personne externe au groupe domestique, qu'elle est "tuđa sreća" (le bonheur d'autrui) car elle va apporter des joies à son nouveau groupe (travail, procréation) et à son mari (relations sexuelles). En tant que membre du groupe domestique, le statut de la jeune fille n'est que provisoire, dans la mesure où sa vie d'adulte va se dérouler après l'alliance dans une maison autre que la maison paternelle. Par ailleurs, l'importance du départ de la femme est euphémisée par les Monténégrins par le biais de proverbes populaires qu'ils utilisent souvent, où le départ de la jeune femme apparaît comme une chance pour le groupe domestique: "Sina ženi kad hoćeš, a kćer udaj kad možeš" (marie ton fils quand tu veux, et ta fille quand tu peux); "Ko ženi, jedno veselje ima, ko udava, dva" (qui marie son fils connaît une joie, sa fille deux, car d'un côté le père a pu trouver un parti pour sa fille, et de l'autre il n'en est plus responsable, puisque la femme devient la propriété à part entière de son mari); etc. La femme représente donc symboliquement un bien dont l'acquisition doit faire l'objet d'une contrepartie financière. Ce prix, fixé par les deux partis lors des fiançailles, est socialement légitimé dans la mesure où le groupe sollicité répond à une demande de la part du groupe du jeune homme. Cette demande repose sur des critères de choix qui correspondent aux traits de la femme dite idéale pour les Monténégrins.

Avec l'alliance, l'homme marié est passé dans le rang des hommes, "čovjek", dans la mesure où il devient le mari/maître de sa femme; celle-ci, en parlant de lui utilise plus fréquemment l'expression "moj čovjek" (mon homme), que "moj muž" (mon mari). Ce passage d'un état à l'autre, et plus précisément la socialisation de la sexualité, est illustré par un proverbe populaire auquel les Monténégrins font souvent référence: "čovjek ne može biti čovjek dok ga žena ne krsti", un homme ne peut être un homme tant qu'une femme ne l'a pas baptisé (sous-entendu tant qu'il n'a pas eu de relations sexuelles avec sa femme). L'échange matrimonial permet donc à l'homme et à la femme d'accéder à un statut social accordé par le groupe indigène, au groupe domestique d'acquérir une présence féminine susceptible d'assurer la descendance et d'acquérir un groupe d'alliés. Les normes qui régissent la société monténégrine définissent l'alliance comme un projet collectif où la décision est entre les mains des hommes et doit rester une prérogative masculine.

Je présente plus loin une des interviews recueillies auprès d'un des membres du groupe domestique de la commune de Mojkovac qui a fait l'objet de mon doctorat (3), concernant la cérémonie du mariage et le rituel des noces au Monténégro. L'interview est transcrite en serbe puis traduite en français.

*

(...) Postojao je neko se pošalje tamo, da vidi da li će ona uzeti mene ili nekog drugog, to se prepričavalo i posle je roditelji isprose. Taj posrednik, on se zove provodadžija, navodadžija, to ti je isto. To je na primer neki moj stric, brat ili delji rođak To je onaj ko kaže "ova đevojka je lepa". Ranije se nije momak ženiti ako nije imao dobro imanje. Jer đevojke se tad nisu uzimale po volji, nego kako joj kažu otac i majka. Ako je momak imao dobro imanje pa makar i da je loš momak, daju joj da ide. Kod đevojke, to se glelo njeno poreklo, da bude iz dobre kuće, da je poštena, da nije kradljiva, u kući da se

dalo njeno poreklo, da bude iz dobre kuće, da je poštena, da nije kradljiva, u kući da se ne kurvaju, i da nema još nekih mana. O imanju se nije gledalo (...)

Prosidba se dešava u kuci đevojke. Dođu rodaci, najbliži. Kum ne đođe, kum ne radi ništa za vrijeme prosidbe. Prije je bilo da otac i stric, bez znanja mladoženie, idu da se dogovore, i da uopšte mladenci nijesu jedno drugo ni viđali ni poznavali. Evo kako je to bilo za oca. Moj đed je njemu to ispričao, jer on nije bio tu. Oni su doneli bocu rakije i porazgovarali su. Otac đevojke je znao zašto su došli, ali on se pravio da ne zna. Moj đed je rekao ocu majke: "Mi smo došli jer vi imate devojku za udaju a mi momka za ženidbu. Imamo mi, imate vi i oćemo vasu đevojku za nasek sina".Oni su onda pitali moju majku da li oće da se uda za mog oca. Niko ništa nije rekao dok ona nije rekla scom ocu: "Kako veli otac". Onda prosac, to jeste moj đed, je dao malo para majci, koliko je mogao, da ona kupi prsten. Majka je njima dala vunene čarape, košulje, pa šta je imala. Onda su ljudi pucali da pokažu da su se dogovorili i napravili su ručak. Ja moju ženu nisam gledalo, ali moj otac i njegov brat od strica sau meni poručili da idemo da je vidim, jer su je hvalili, ne samo nju nego i njeno kuću, njeno bratstvo. Kada sam bio kod nje, sa ocem i stricem za prosidbe, nju sam odmah zavoleo jer otac i stric su meni rekli da je ona dobra. To je zbog poštovanja prema roditeljima. A danas je sve obrnuto. Naša đeca se ne vencavaju više kao mi. Danas je ljubav glavni osnov. Ne kaže ni sin ni kćer sa kim oće i šta će, sve se to promenilo.

Svadba:

(...) Stari svat treba da vidi da li su svi svatovi došli. Svi se skupljaju kod njega i ručaju. Dogovaraju se kako treba da sprovoda običaje. Dogovore se o vremenu polaska, kad treba da se krene se đevojkom i svatovima Stari svat se dogovara sa domaćinom kuće. Ranije je bio običaj da stari svat daje dar (poklon) prijateljici, a sada scekar đevojke daruje prijateljicu. Svi ljudi dobiju darove, čarape, peškire, košulje... Ako je siromašan čiovek, košulje se daju samo starom svatu, vojvodi, kumu, šuraku, barjaktaru, muštulugdžiji,đeverima, andžibuli se isto daje nesto, a ostali dobiju čarape ili peškire. Ako je domaćin bogat, onda svi dobiju košulje, nema razlike u darovima. Barjaktar je zadužen da nosi barjak ispred svatova. On ide prvi. Vojvoda je čovjek u svatovima koji ide na kraju. To može da bude neki zet, neki rođak. Đeveri imaju dužnost da đevojkuprstenuju i da je medu svatove. Đevojka je sa njima i oni vode računa o njoj. Ako ima dva, tri, pet braće, ti moraš da odrediš jednog od njih da bude đever. A drugog đevera, odrediš nekog druga koji ti je mio. Osim andžibule ne idu žene u svatove. Andžibula ima da brine o njoj. Muštulukdžija je onaj koji dođe pred svatove, on donosi dobre vesti. On dobije poklon jer on donosi glas da stižu svatovi.

Kod đevojke stignu svatovi. Na vratima stoje đevojke i brat mlade. Đeveri kažu: "Daj nama blago za zlato". Te đevojke su prijateljice i sestre mladine. Đeveri daju nešto malo para njima, to je šala na vratima. Đeveri uzmu sitan novac i onda bace po mladoj i bacaju ga da bi ga đeca sakupila. Đever uzima burmu i daje je đevojci. Đever daje i novac đevojci na poklon. To je za đevojku, to se zove đevojačke pare. Kum je isto dariva. On je već kupio burmu. On može i da uzme zlatni lanac za nju. I parama je isto dariva. Stari svat daje majci đevojke pare, to se zove majčin groš. I vojvoda daje pare đevojci. Svi svatovi daju đevojci pare, i andžibula daje isto malo para đevojci.

Kad dođe vreme odlaska, svi se skupljaju i spremaju se da krenu. Puca se, puca se ukoliko nije porodica u žalosti, pusa se svuda. Ko ima puške, pištolje, puca. Pucanje je odraz jednog veselja, radosti. Čim ćovek puca znači da postoji nešto vrijedno, jako, snažno, čemu se treba radovati.

(...) Mladožnjina majka ne ide u svatove. Majka mladožendjina je kući i čeka snaju, a kad polaze svatovi obično se njoj nešto daruje i nazdravi se. Kada svatovi dolaze, ispred kuće čeka svekrva mladu. Svekrva joj dadne kolače i jabuku. Mlada baci jabuku preko kuće. Ako ona prebaci jabuku preko kuće, kaže se da će biti dobra žena. U Jabuci ima zakačeno para i kad mlada prebaci jabuku preko kuće, sa dugre strane čekaju đeca i onda to je događaj, ko će od đece da urgabi jabuku. I onda donesu joj sito, i u situ ječam ili žito, i onda ona sa sitom sipa uz kuću.

Đevojka, kada dolazi u kuću, onda neko od dece iz bliže svojte, ako nema bliže onda može da bude iz komšiluka, đevojka ga prigrli i podigne ga dva tri puta. To je muško dijete jer kod nas se uvijek pazilo o muškom potomstvu. Žensko eto kod nas predstavlja jedan oblik, obaveze ostavljanja potomstva, dok muškarac dok se rađao, rađao se sa lepim željama, kao naslednik, borac, čuvar svoje kuće i tako. Ovo se đetetom se zove nakonče.

Ljudi okolo kažu kumu: "Kume, izgore ti besa", to znači da treba da dâ pare. Kesa, to je džep gđe stoji novac, pa kažu: "Kume, izgore ti džep". Onda kum uzme novac, obično sitninu, i onda on baca a oni ostali kupe.

Ima veliko veselje gđe se žni, glavno slavlje je kod mladožnje. Donose se za svadbu darovi, donesu ko šta ima; obično se gleda da ne donese svak isto, neko servis za ručavanje, neko servis za bijelu kafu, neko servis za rakiju, neko čaršave za postelju, neko jastuke, neko kupi frižider, zamrzivač, kupi svako kako može ali obično se gleda da ne daju svi isto. I to se jede, to se pije (...)

(...) Ranije se išlo u crkvu za venčanje. Zakaže se neki dan pa se onda ode na venčanje. Najpre odu za devojku, onda svrate u crkvu da se venčaju i posle odu na svadbu. Ranije se venčavalo samo u crkvi, a sada u opštini. U opštinu se ide kao i ranije u crkvu. Može kad se mlada dovodi, pa se usput svrati u opštinu na venčanje i produži se na svadbu, a može i posle svadbe da se ide u opštinu na venčanje (...)

*

(...) Il existait quelqu'un qui était envoyé là-bas pour voir si elle allait me prendre moi ou quelqu'un d'autre, cela se discutait et ensuite les parents lui rendent visite. Cet intermédiaire s'appelle provodadžija, navodadžija, c'est pareil. C'est par exemple un de mes oncles, un de mes frères ou un cousin éloigné. C'est celui qui va dire "cette jeune fille est belle". Avant, un jeune homme ne pouvait se marier s'il n'avait suffisamment de biens. Car les jeunes filles, à l'époque, ne se prenaient pas selon leur volonté, mais selon ce que leur disaient leur père et leur mère. Si le jeune homme avait suffisamment de biens et même si c'était un mauvais jeune homme, ils permettent à la jeune fille d'aller ave lui. Chez la jeune fille, on regardait son origine, qu'elle soit d'une bonne famille, qu'elle soit honnête, qu'elle ne soit pas voleuse, que dans la maison ils ne se prostituent pas et qu'il n'y ait pas d'autres défauts. Personne ne regardait ses biens (...)

Les fiançailles se passent dans la maison de la jeune fille. Les cousins les plus proches viennent. Le parrain ne vient pas, le parrain ne fait rien pendant le temps des fiançailles. Avant, le père et l'oncle paternel, sans que le jeune homme le sache, allaient se mettre d'accord, et les jeunes gens ne s'étaient en aucun cas ni vus ni connus. Voilà comment cela s'est passé pour mon père. C'est mon grand-père qui lui a raconté car il n'y était pas. Ils ont amené une bouteille d'eau-de-vie et ont commencé à discuter. Le père de la jeune fille savait pourquoi ils étaient venus mais il faisait semblant que non. Mon grand-père a dit au père de sa mère: "Nous sommes venus parce que vous avez une fille en âge de se marier et nous un fils pour le mariage. On en a un, vous en avez une et on voudrait votre fille pour notre fils". Ils ont alors demandé à ma mère si elle voulait se marier avec mon père. Personne ne parlait tant que ma mère n'avait pas dit à son père: "c'est comme dira le père". Alors le demandeur en mariage, c'est-à-dire mon grand-père a donné un peu d'argent à ma mère, combien il pouvait, pour qu'elle puisse s'acheter une bague de fiançailles. Ma mère leur a donné des chaussettes de laine, des chemises, ce qu'elle avait quoi. Alors les hommes ont tiré des coups de fusil pour montrer qu'ils s'étaient mis d'accord et ont fait un repas. Moi, ma femme, je ne la connaissais pas, mais mon père et son cousin germain m'ont conseillé que nous y allions pour que je la vois parce qu'ils avaient entendu dire qu'elle était estimée, non seulement elle mais en rapport à sa famille, à sa phratrie. Quand je suis allé avec mon père et mon oncle chez elle pour les fiançailles, je l'ai tout de suite aimée car mon père et mon oncle m'ont dit qu'elle était bien. C'est par respect pour les parents. Aujourd'hui c'est tout le contraire. Nos enfants ne se marient plus comme nous. Aujourd'hui c'est l'amour qui est le principal. Ni ton fils ni ta fille ne te disent avec qui ils vont se marier et ce qu'ils vont faire, tout est transformé.

Les noces.

(...) Le vieux témoin doit regarder si tous les invités sont bien arrivés. Tous se réunissent chez lui et déjeunent. Ils se mettent d'accord sur l'exécution des coutumes. On se met d'accord sur l'heure du départ, et quand il faudra se mettre en route avec la jeune fille et les invités. Le vieux témoin se met d'accord avec le maître de maison. Avant, c'était la coutume que le vieux témoin donne un cadeau aux alliés, mais maintenant c'est le beau-père de la jeune fille qui donne quelque chose en cadeau aux alliés. Tout le monde reçoit des cadeaux, des chaussettes, serviettes de toilette, chemises (...) S'il s'agit d'un homme pauvre, on ne donne des chemises qu'au vieux témoin, au voïvode, au parrain, au frère de la mariée, au porte-drapeau, au porteur de bonnes nouvelles, aux frères du marié, à l'andžibula (seule femme du cortège qui a pour mission de tenir compagnie a la jeune fille) qui elle aussi reçoit quelque chose, et les autres reçoivent des chaussettes ou des serviettes de toilette. Si le maître de maison est riche, alors tout le monde reçoit des chemises, il n'y a pas de différence au niveau des cadeaux. Le porte-drapeau est chargé de porter le drapeau à l'avant du cortège. C'est lui qui est le premier. Le voïvode est la personne qui ferme le cortège. Cette personne peut être un beau-frère, un cousin,. Les frères du marié sont chargés de passer la bague au doigt de la jeune mariée et de l'emmener dans le cortège. La jeune femme est avec eux et ils doivent avoir soin d'elle. S'il y a deux, trois ou cinq frères, tu dois désigner l'un d'eux qui va être le beau-frère. Pour l'autre beau-frère, tu désignes un camarade qui t'est cher. A part andžibula, les femmes ne font pas partie du cortège. Andžibula doit prendre soin d'elle. Le porteur de bonnes nouvelles est celui qui arrive avant le cortège, il apporte de bonnes nouvelles. Il reçoit un cadeau car il annonce l'arrivée du cortège.

Le cortège arrive chez la jeune fille. Des jeunes filles et le frère de la mariée attendent à la porte. Les beaux-frères disent: "Donne-nous le trésor pour de l'or". Ces

jeunes filles sont les amies et les soeurs de la mariée. Les beaux-frères leur donnent un peu d'argent, on plaisante à la porte. Les beaux-frères prennent des pièces de monnaie et les jettent sur la mariée, ils les lancent de façon à ce que les enfants puissent les ramasser. Le beau-frère prend l'alliance et la donne à la jeune fille. Le beau-frère donne également de l'argent en cadeau à la jeune fille. C'est pour la jeune fille, cela s'appelle l'argent de la jeune fille. Le parrain lui offre également quelque chose. Il a déjà acheté l'alliance. Il peut aussi acheter une chaine en or pour elle. Il lui donne également de l'argent. Le vieux témoin donne de l'argent à la mère de la jeune fille, cela s'appelle le groŝ (4) de la mère. Le voïvode donne aussi de l'argent à la jeune fille. Tous les invités donnent de l'argent à la jeune fille, et andžibula donne aussi un peu d'argent à la jeune fille.

Quand l'heure du départ arrive, tous se réunissent et se préparent à partir. On tire des coups de feu, on tire des coups de feu dans la mesure où la famille n'est pas en deuil, on tire des coups de feu partout. Celui qui a des fusils, des pistolets tire. Le fait de tirer des coups de feu est le reflet d'une joie, d'une gaieté. Dès qu'un homme tire des coups de feu, cela signifie qu'il existe quelque chose de valeureux, de fort, de puissant pour laquelle il faut se réjouir.

(...) La mère du jeune marié ne va pas dans le cortège. La mère du jeune homme est à la maison et attend la belle-fille et, habituellement, lorsque le cortège part, on lui donne quelque chose en cadeau et on boit à sa santé. Quand le cortège arrive, la belle-mère attend la jeune mariée devant le maison. La belle-mère lui donne des gâteaux et une pomme. La jeune mariée lance la pomme par-dessus la maison. Si elle réussit à lancer la pomme par-dessus la maison, on dit qu'ellle sera une femme bien. Dans la pomme on a introduit des pièces de monnaie et lorsque la jeune mariée lance la pomme par-dessus la maison, des enfants attendant de l'autre côté et alors, c'est l'évènement: quel est l'enfant qui va s'emparer de la pomme. Ensuite, on lui apporte un tamis et dans le tamis il y a de l'orge ou du blé, et alors elle disperse les grains sur la maison à l'aide du tamis.

Lorsque la jeune fille arrive à la maison, elle prend dans ses bras un enfant de la parenté proche, s'il n'y en a pas il peut s'agir d'un enfant du voisinage, et elle le hisse deux ou trois fois en l'air.C'est un enfant de sexe masculin car chez nous on a toujours fait attention à la descendance masculine. La fille, chez nous, représente une figure, l'obligation de laisser une descendance, alors que l'homme, lorsqu'il est mis au monde, il est mis au monde avec de beaux désirs, en tant qu'héritier, guerrier, gardien de sa maison aussi. Ceci avec l'enfant s'appelle nakonbe.

Les gens autour disent au parrain: "Parrain, ta bourse est en train de brûler", cela veut dire qu'i lui faut donner de l'argent. La bourse, c'est la poche où se trouve l'argent, puis ils disent; "Parrain, ta poche est en train de brûler". Le parrain prend alors de l'argent, habituellement de la monnaie et la lance et les autres la ramassent.

Il y a une grande joie où l'on se marie (où l'on prend femme), la fête principale est chez le jeune marié. Pour les noces, on apporte des cadeaux, celui qui a quelque chose l'apporte (l'offre); habituellement, on regarde à ce que chacun n'apporte pas la même chose, quelqu'un (offre) un service de table, quelqu'un un service de café à lait, quelqu'un un service d'eau-de-vie, quel'uqun des draps, quelqu'un des oreillers, quelqu'un un réfrigérateur, un congélateur, chacun achète ce qu'il peut, mais habitulellement on regarde à ce que tous ne donnent pas la même chose. Et on mange, on boit (...)

(...) Avant, on allait à l'église pour le mariage. On fixe un jour et alors on va au mariage. Ils vont tout d'abord chercher la jeune fille, puis s'arrêtent à l'église en passant, et ensuite ils vont aux noces. Avant, on se mariait seulement à l'église, mais maintenant on se marie à la mairie. On va à la mairie comme avant à l'église. On peut y aller quand on conduit la jeune fille et, en passant, on va à la mairie pour le mariage et on continue pour les noces, mais on peut aussi aller à la mairie pour se marier après les noces (...)

N O T E S

1) Pour plus de précisions, consulter mon doctorat de l'Université de Bordeaux II, 1988: "Essai d'interpétation de l'influence du changement social et économique sur l'organisation familiale depuis le début du vingtième siècle. Un exemple monténégrin (Yougoslavie)" qui sera prochainement publié chez l'Harmattan. Voir également l'article "Le mariage monténégrin", Balkan, n° 5, 1990.

2) Le jeune homme devenu vjerenik (fiancé) était chassé de sa communauté et de celle de sa fiancée - et le processus de "krvna osveta" - vendetta était déclenché, s'il décidait de se désister de son engagement matrimonial peu avant la date prévue pour le mariage. Si le processus de vengeance n'est plus en vigueur actuellement, le jeune homme qui se rétracte fait toujours l'objet d'une exclusion sociale dans la mesure où son acte remet en cause l'honneur du groupe parental dans sa totalité, le sien et celui de la vjerenica.

3) Je tiens à indiquer que mon séjour en Yougoslavie se situe d'octobre 1983 à avril 1987 et qu'en dehors des périodes passées sur le terrain (six mois répartis sur les années 1985, 1986 et 1987), mon lieu d'habitation se trouvait à Beograd. L'interview a été recueillie auprès de M. R. né en 1929.

4) "Groŝ", monnaie ancienne équivalente à 20 para.

SEXUAL MATURATION OF GIRLS

Puberty Rites in a Traditional Serbian Village

Miroslava Malešević

Ths first menstruation is one of the most dramatic moments in a woman's life. It is the final phase of puberty and the cause of numerous, psychological, social and cultural changes. In societies where the role of women is predominantly oriented around maternity, the first menstruation indicates a woman's ability to conceive children and thus her preparedness to enter the group of adult girls who are ready for marriage. This biological event is marked by a ritual denoting and dramatizing the change in her role and status within the social structure, and her new tasks resulting from this change.

In this work we shall speak of the rituel following the menarhe in Serbian villages. The descriptive pattern of the ritual is based on empiric material related to the customs of the traditional village in Serbia. The pattern discussed in the text existed in the first half of this century and has been recorded from the memory of women who participated in the ritual (1).

Modern anthropological theory of ritual stresses the bilateral relationship between symbolic behaviour and the social and cultural system in which it exists: on one side a ritual in symbolic form conveys basic information about social life and social relationships, and in some aspects reflects them in a clearer and more concize manner than it can be seen from everyday situations. Through the symbolic structure of the ritual, the social reality, or one of its segments is reflected, as in a mirror. On the other side, ritual is an instrumental act: when it "speaks" of social relations, ritual simultaneously modifies and determines them in a way that it could be considered a model "for" the social reality it reflects (2).

By analyzing the simbolic content of the menarhe ritual, the aim of my research was to determine how this ritual reflects the real social position of women in a traditional serbian village, as well as creating and establishing her role within society.

The basic frame in which the examined ritual of initiation happens is the rural family in the beginning of this century. There were two characteristic forms of a rural family in Serbia: "zadruga" (a type of family community which was either paternal, consisting of a married couple and their married sons, of fraternal, consisting of families of married brothers without a father), and the nuclear family, consisting of a married couple and their children (3). Both types of families were based on principles of patriarchal order. The marriage and married life are patrilocal, kinship is taken after men, and inheritance is ceded patrilinearly. Places, positions and roles of every member of the community were strictly determined according to their sex and age. In that respect, female sex was subordinate to the male sex and younger members of the community were subordinated to older ones. At the top of the family hierarchy was father of the family i.e. the chieftain of the zadruga. Even though he had the main role in carrying out economic, social and political affairs, and was the only legitimate representative of the family in the community, he discussed all vital question regarding the functioning of the family with other grown-up male family members and asked them for their assent when about to make decisions (4).

All women and children were excluded from these consultations, except widows who represented their minor sons in the community. Neither wife nor sister had any right to demand the division of goods of the zadruga (the zadruga began to dessintegrate during the second half of the 19th century), nor to inherit any part of it. A daughter could only receive the right of inheritance to her father's goods if she had no brothers (5). The economic base of the family was agrarian and mostly autarkyan, requesting many hands to work, great manpower to maintain and multiply family wealth. For that reason numerous and mostly male descendants were desirable. They were given both material and spiritual goods, social positions and functions. A marriage was contracted with the sole purpose to ensure an heir and provide him with the ability to continue the productive management and ownership of the family estate (6). A marriage without children was considered aimless and a failure. All guilt for the misfortune of life without children was placed on the women. In a society in which maternity and breeding children are the basic social roles for a woman, the life of one who is not able to correspond to the "natural" assignement of her sex, was regarded as aimless and empty. It is thus understandable why the community was interested in the reproductive ability of the women, and the importance of a ritual which was developed to ensure these abilities at the beginning of her fertile period.

*

A girl was usually completely unprepared for her menarhe and surprised. Women almost never talked of intimate "female things" in front of children. Some basic knowledge,

though very vague, about her body, her sexual life in marriage, about pregnancy, delivery and similar subjects, could be learned from talking with her girl-friends, who were just as ignorant, or from her elder sisters, sisters-in-law or secretly listening to the talk of elder women. The blood of the menarhe often terrified girls. Almost all women I inquired said they never saw blood on clothes of women before they got their period themselves. Fear of death or of serious illness, forced the girl to overcome her timidity, turning her to her mother for help. Ever since she was a child, she was taught to consider "female things" as something "filthy", "impure", shameful to talk about. Regardless of her fear and ignorance the girl knew how to conceal from other people what happened to her, as if it were the greatest intimate secret. No wonder the only one she could confide in was her mother, sometimes a close relative or a girl-friend. Girls got their first period between ages of 14 and 16. Even when the girl did not say what happened to her the mother could recognize the event. This is because the menstruation occurs together with other visible changes of the body characteristic for puberty, and a mother's duty was to follow these changes and give the right instruction to her daughter.

The first thing a mother would do when she found that her daughter had begun to menstruate, was to encourage her verbally that it was not an illness, that all women have it, and that she should no be affraid. Expressions denoting a girl who got her first period, differ from case to case and are used alternatively in all examined villages. The expressions such as "it pourred", or "it has shown", are used exclusively to denote a menarhe. When speaking of menstruation in general, or of a woman who is bleeding, the following expressions are used: "she's changing", "she's got it on", "she's having a wash", "she's got her sequence", etc.

Then the mother would warn her daughter that her estate is filthy and that she should not talk to anyone about it. She must hide her blood from everyone as it is considered that anyone who wishes her harm may do so by means of blood. She must especially hide it from men. It was considered a woman's duty to protect men from her "female" doings. Then the mother would give precise directions about what her girl should do and what she shouldn't while she was on her period but without saying why. If the girl is bolder she will ask that herself.

The girl is supposed to stand in front of her mother (after telling her of the bleeding), and then she starts counting. When she comes to about three, her mother says: "Stop, have that many children!". Then the girl puts some menstrual blood on her face (either on her chin or her forehead), and she goes out to encounter a younger or a male person. When this person ask her in wonder what is on her face, she should reply: "A day and a night". It is important that she encounters a younger person, in order to cause menopause in her younger years. The phrase "day and hight", should ensure the bleeding to last very short, only a day and a night.

In some villages a mother would send her girl to the vineyard; there the girl would mark every second vine with her blood in order to shorten her monthly menstruation and have it miss a few days.

The girl follows her mother's directions. The blood and her stained dresses she washes in as many waters according to the number of children she wishes to have. The water in which she washed, she should spill on a "clean place", under a "graft", or under a "lady pear", etc. Doing that, she swings twice and spilling it to her right for sons and then once to her left for a daughter. Variations are allowed, according to personal desire.

It was believed that blood of a menarhe possesses diverse and powerful qualities. A trace of that blood on an underskirt or on a shirt would be cut out and left to stay. It was believed to have the power to attract and put a spell on the man the girl loves if she looks through an opening made on the cloth. It is said that the man would want to marry only her. Or, if a woman suspects her husband to look at other woman, she should discretly putone or two drops of her menstrual blood into his food or drink. From then on he would only be interested in her. If he had another woman, he would not have any sewual power. The blood of the first period was considered a valid protection against bullets. The piece of stained cloth that was kept secretely, would be sewn into the uniform of the soldier (brother, husband), without his knowledge, to "avoid bullets".

From the moment she was washed after bleeding, the girl was forbidden to wash again before her first period stopped. To disobey this rule would leas to a menstruation "flowing like water". To stop profuse exhausting bleeding, specially if the mother has such, the girl had to go deep in the woods "where one hears not the rooster" (if she was afraid to go to the woods alone, the ritual could be performed by her mother), and put some blood on a twig, saying: "This for the she-wolf, this for the she-bear, this for the she-fox, this for the she-hare..." (numbering as many as she can remember), "and only a little for me".

While she has her period, activities outside the house were supposed to be reduced to the minimum. On one hand, she was considered extremely vulnerable while menstruating and in this vulnerable state anyone could "bewitch" her causing any kind of harm, including the most feared possibility of rendering her hinbarren. On the other hand, she was

considered impure and thus dangerous to other people, places and things. Mothers warned their daughter's never to tell, not even their best friends, when "having it on".

The girl must not enter the garden when having a period: if she worked with the plants, fruit and vegetables would be "eaten" by "plamenjaĉa" (a plant sickness, with symptoms of dark red spots on leaves). Characteristic red spots on leaves were sure sign that some ignorant woman had broken the rules. In all regions, the "impure" girl was forbidden to feed the cattle with salt, for it was believed that it would be devored by wolves. She was forbidden to make cheese or to have anything to do with "white fat". Should she engage in these activities while menstruating, everything would have red stains. Aditionally she could not enter the church, because that was considered desecration of a sacred place. Essentially a woman was believed to be "filthy" each time she had a menstruation.

When the bleeding stopped, girl had to wash in flowing water and leave the washed laundry in front oh the house, upon the branch of some fertile tree. Then she was considered "clean" and could enter the house. Some time later she would go out to bring in the laundry and her regular activities resumed. Both the mother and daughter, or persons knowing of the event act as if nothing had happened. Slowly, other women in the house become familiar with the fact. Observing the regular puberty changes on the girl's body they usually ask if she got it. The fact that the girl is sexually mature does not have to be announced immediately. It suffices when mother starts to communicate in a different way with her daughter, dress her in a better way, ask for money from her husband or the family to get new, more beautiful dowry for her daughter, for everyone to know that the girl is grown-up. In fact, the other tells the father right away, but it reacts as if nothing has happened. Basically, it is a public secret in the family all the time. In some wealthier families, the father brings to the girls in the house a gift adequate for a young woman such a shawl or face cream to show he no longer considers the youngest a child.

On the first big holiday after the event, girl enters the society accompanied by her mother for the first time in a solemn manner. Dressed and combed as the other young woman, she behaves as they do, giving a sign to others that she is ready to get married. She is permitted to participate in folk dances, meaning she can dance beside a young man. The first public event after the onset of menstruation is considered the beginning of her maidenhood.

*

According to the character of the regulations determining a girl's behaviour during her menarhe, the rules can be devided in two groups: rules forbidding certain activities, which the initiate must respect, and rituals she should perform in order to obtain a desired result.

From the moment when her bleeding is identified as the menarhe (when she turned to her mother), until the moment it stops, the girl is in a specific, ritual, "impure" state of being. It is believed that she is foul and dangerous in such a state, and at the same time feeble and helpless, subject to the harmful influence of the environment. The system of prohibitions during the menstruation, (such as washing, leaving the house, working in the garden and kitchen, or entering into sacred places) is, according to the women who had participated in this ritual, aimed in two directions: protecting the girl's social environment from the harmful effects of her "impure" state, and the protection of the girl who in this state is threatened by a series of magical perils.

Belief in the dangerous and harmful potential of the menstrual blood (with no regard to the menstrual period, not only the menarhe) exists in almost all communities known to ethnology all over the world including other parts of Yugoslavia (7). In any case, it is the ambivalent attitude towards the menstrual blood which results in a corresponding attitude towards the girl (the woman) having her period: by avoiding contact with her, both the environment and the woman are protected from the effect caused by her nature.

Menstrual taboos last while the menstruation lasts, and the girl is considered "pure" both before and after the period. So during each menstruation, the same bans and restrictions, the same methods of protection last during the woman's fertile period. The menstrual cycles changes the woman's status from "pure" to "impure" and then back to "pure" again. However the initial menstruation brings about changes of the social status of the girl: before the menarhe, the initiate has the status and belongs to the category of a child in the community. When her bleeding stops, she becomes a maiden and holds the status of a sexually mature person. During her menarhe, she is on the very line which separates these two categories, having no social name or a position in society. Her demarcational "impurity" is therefore twofold; "natural impurity", caused by the menstruation will be repeated and controlled during each monthly cycle in future. The "social impurity" is a product of the fact the girl belongs nowhere, with no status, as she was iretrievably separated from her previous social position in the versy moment she turned to her mother for help, and being consequently led into another through the means of a ritual.

The entrance into the order of maidens is marked by a series of the above mentioned rituals. These are performed only during meranhe and their purpose clearly shows the change of the girl's social status. According to the results desired from each act, the rituals can be devided in the following groups: a) reduce the duration and quantity of bleeding; b) to provide fertility in marriage; c) to influence on the number and sex of the child to be born; d) to provide adequate suitors and a choice of partners. Let us observe some of the pragmatic reasons for these rituals.

To reduce the duration and quantity of bleeding, girls put some blood on their faces, speak the formula "one, two", a distribute their blood to the female animals, in hopes that the menstruation will not cause any troubles, and separate her long from her regular, everyday life and activities. Both the instructor and the girl know how many domestic and other activities lie upon a woman, how much the community depends upon her work. Being separated from her regular life, caused by fear of "uncleanness", few days each month, specifically in families with few women to take over part of the domestic work of the "impure" one, disturbs, regular activities and leaves work undone. Therefore a woman tries to influence and reduce the number of her "unclean" days, for very practical reasons through the practice of magic. On the other side, it is common that before and after the period a woman has various physical and psychological difficulties, pains, neural exhaustion, and changes of mood. In a rural family burdened with work, nobody took special care of the monthly change in the psycho - physical status and reduced work ability of women every month. The specific position of woman in the family community (meaning by this a young woman, a newly brought in daughter-in-law or sister-in-law), made her conceal her eventual temporary inabilities to perform her regular duties, and never complained about her state, because she could be considered as spoilt and lazy. With consideration to all these facts, it is clear why women,from the first menarhe tried to reduce the flow and duration of the menstrual bleeding, as a potential cause of her future difficulties, "illness" by the means of magic, and thus force her return to the normal life for "a day and a night".

I mentioned that girl cut out a piece of stained cloth from her dress or shirt and keep it as a powerful means to provide her with as many suitors as she wants. This act doubtlessly shows the future important task of a girl, the choice of an adequate partner in marriage. In this milieu, to live unmarried was almost unthinkable, unmarried persons had no acknowledged status and their whole life was considered a failure. The girl was therefore prepared in her whole childhood for this important step in her life (i.e. the so-called "dowry" for marriage from the age of ten or twelve, she prepared herself, . It is clear that a girl who corresponded to the cultural standards of her milieu (in this regions an honest girl from an honest family, a diligent and modest girl was highly valued) , had more chances to be wanted and to be married. A large number of suitors, interested in this girls as an eventual bride undoubtedly spoke of her values and qualities, her price, influencing her higher social status, which means that the same number of suitors gave her the chance to choose, or refuse, that is to get the most favourable "opportunity". Clear enough, magical means were used to ensure, from the first moment of her biological maturity and her preparedness to get married, the greatest possible number of suitors and the best opportunity to get her married.

Menstrual blood possesses another powerful quality: it is beleived that the man desired will surely belong to the one who looks at him through the stained cloth of her menarhe. Stained cloth was kept to be used one day when it was needed, when the girl could use it as a means to attract and charm the man she loved. That is, of course, in total contradiction to the fact that girl should not oppsoe her father's decision to marry her according to his choice and with one she perhaps does not love. She could not express her choice of her future partner in public, as it was the collective decision of her family community (8). That is where the magical means come in to provoke love of the man she wants and force him to come to her father and propose to her (he among the others). Belief that these means had power helped built the illusion that the girl alone, with assistance of magic could somewhat influence her life, bring decisions on her own or fulfill her intimate wishes without deranging family relations or ruining the autority of her father by rising against the decision of her family. In the society where personal wishes are subordinate to the family interest, where marriage is a contract between two families, magical provoking of love is a channel in society reconsiling the conflict of individual and collective needs. It is a means through which a person having no right to choose has the illusion of being able to decide on his own life without contradicting the rules of his/her social milieu. The same rules are valid for boys. They use similar magical means as girls do because their personal wishes are also subordinate to the interest and decisions of the community. Common, real meaning, and social function of such rituals is expressed here as a sort of small protest of the young against the principles of the patriarchal order which must not be disturbed, and is in conflict with their individual desire, but presents at the same time, a way to console and neutralize existing conflict between the needs of the young generation

not completely integrated into the society, on one hand and interests of the family and social system in the other.

Finally, one cannot forget the rituals by which the girl is introduced symbolically to her motherhood, the highest accomplishment and a most important aim of her life, her "natural" predisposition. In such culture where a marriage without children is considered a misfortune and a failure, while the woman usually caries alone the burden of responsability for such unhappiness, the effort to ensure the reproductive abilities of the girl from the moment she becomes biologically able to conceive and bear children is something quite natural. Magical rites which are performed by the girl according to the instructions she gets, should provide her future fertility and ability to bear many children easily. And finally, as male heirs in patriarchal communities are more important and more wanted than the female ones, and that the position of a daughter or sister-in-law bearing the heirs of the family enabling it to grow and continue is much more favourable than the position of the one bearing daughters or even no children, it is normal that the girl tries to help herself accomplish a more favourable and more important position in her future life.

In patriarchal families, bearing children and their bringing them up is the most important role of a woman to which she devotes her life. The ritual through which she acquired that ability should be understood as the means society uses to emphasize and symbolize complete acceptance of the initiates socially regulated sex role, i.e. acceptance of the identity of a woman. "Some societies", says Bruno Bettelheim, "try to set man free from the tendencies which belong to the opposite sex, so that he acts and feels as such tendencies do not exist in him at all. Such solution, we see in societies whose rituals of initiation emphasize only (or mostly) masculinity of boys and feminity of girls. Many of the familiar requirements set for boys and girls in their puberty are examples for such methods. Heroic act which a boy must accomplish to prove his masculinity - killing an ennemy in society of manhunters, or playing football in our society - can easily originate from the desire to deny the female aspirations by exaggerating their masculinity" (9). In this case we see the initiate directed to those aims and tasks regulated by the culture for the female gender, and it is expected from her to become exactly what she performs by the ritual explicitly, to learn the rules upon which she should live. By performing the ritual oriented mostly to ensuring fertility, the girl actually demonstrates the role of the woman, she "practices" regulations which are valid for her, adopts her own identity and accepts it as her ethical orientation. The function of ritual actions is, as we see here, essentialy socializing.

Let us go back now to the restrictions which the girl, in order to protect her environment and herself must respect. The focus of these restrictions lies, as previously mentioned, in the menstrual blood. All restrictions are based on the supposition that the menstrual blood is unclean, harmful and dangerous for everything which gets in contact with it. As the blood comes from the girl, she herself is the taboo, attributed by "impurity", presenting potential danger for her environment. Only by her presence she is able to ruin the result of some works, to desacrate sacred places, or to extract freshness from plants. She can bring evil even unintentionally. In other words, she is filled with some powerful force one cannot control (as one cannot plan, postpone, nor cancel menstrual bleeding) and whose destructive deeds could be avoided by isolation from her social environment. "Uncleanness" by which the girl, or a woman in general is being "poluted" is directly caused by the blood flowing from her body. Why is menstrual blood, or let us say woman considered the source of magical peril? The first menstrual bleeding is the most important indicator that the girl is sexually mature, able to conceive and bear. Menstrual bleeding is the essential mark of a woman, her biological specific quality, directly connected with her ability to bear, considered in the patriarchal societies the essential, the key role of the woman. But right there, exactly to this specific quality, to this possibility the culture has attributed qualities of uncleanliness and danger. Rituals denoting acquiring the ability to bear children do not celebrate the woman who proves she possesses this potential, nor does the culture leave it aside as a simple natural fact. In the society interested only in the development of the reproductive abilities of a woman, it would be logical to expect a special, different relation to a person who has proved her natural capability to continue her specie, and enlarge her family community by bearing new heirs and new power to work. On the contrary, symbols of the ritual language express a totaly different attitude of the society towards the woman. What she possesses as a power if "filthy", harmful, and dangerous for all and everything it comes in contact with, even for herself. This negative quality the woman will carry during the whole period of her fertility, during each and every menstruation. "Impurity" becomes metaphor of a woman the day she acquires the ability to bear.

One part of the explanation for this restrictive relationship to a menstruating woman should be found in a very practical need that she be saved from psychological and physical strains, and labours caused by the menstruation. But in that regard one logically stumbles upon questions as: If the woman needs protection and care, and if society takes care of

these needs, why is the real need for protection hidden? From what should the restriction of her appearance on sacred places protect her?

If we hypothesize that these rituals denote a woman's reproductive abilities of a woman as impure and dangerous (only) from a need to protect them from magical spells, this hypothesis does not take into consideration why a woman is especially impure in contact with men. And while the man equally participates in process of reproduction, his reproductive abilities are neveer given a negative meaning and he is not protected by such means. Only the reproductive abilities of the woman, i.e. the biological character which is considered her primal social role in a patriarchal society, her essence, contains the conotation of impurity.

At first, the messages of the rituals and taboos are contradictory: rituals denote motherhood as the "real" nature of the woman (it must be noted that in similar initiation rituals for boys, fatherhood is not emphasized as their "natural", self-understood orientation), while prohibitions on the contrary, expose toe woman's nature as "impure" and "perilous", to be held under control. From the first moment the girl should accept this ethical evaluation of the culture she lives in, adopt it as her permanent quality and live with it.

The purpose of the ritual evidently originates from different but complementary needs: the need to ensure biological reproduction and enable the social and cultural continuity, and on the other hand to emphasize and maintain this "natural" difference between sexes, and their actual difference in social status. The control of the "impure" woman in ritual context represents the need of the patriarchal system to have the woman under control and supervision, directing her to respond to the requirements of the social system which sanctions social power of the man, that is, the unequal position of the sexes.

REFERENCIES:

1) Region of West Serbia (Yugoslavia), in which I gathered my empirical material, presented at the time of this research, more or less culturaly homogeneous region, inhabited mostly by people of Dinaric region. Dinaric regions were the nucleus of patrarchal tradition on Balkan Penninsula. The research, led in the period from 1982 to 1984 (for the needs of a larger project), in 72 villages, included Serbian inhabitants of Orthodox religion. Most of the inquired were elderly women (the youngest informant was 53 and the oldest nearly 90 years old), who in their youth personally experiences the rite of puberty initiation mentioned.

The changes in ritual practice happened slowlier in the earlier times then they do now, so that is probable that similar or even identic beliefs as well as social norms, existed in earlier past. Since there is no data in national ethnological literature, the period in which the rite existed was necessarily limited by memories of my informants. It should be mentioned that this is the first complete description of the rite of the first menstruation in Yugoslav ethnological literature. There were a few fragmentary, pass-by-facts, so that one has the impression that a menstrual woman was equally taboo for scientists, as it was for the culture which was the subject of their research.

In the form described and analized in this work, the ritual ceased to exist around half of this century, although it did not disappear completely. Control interviews among adolescent girls in families of my informants show that young girls do not perform this ritual, considering it a "superstition of our grandmothers", but most of them respect menstrual taboos, specially those considered responsible for having long and painful menstruation if violated. Research of transformation of meaning and function of this ritual in modern world could be subject of a separate work.

2) C. GEERTZ - "Religion as a Cultural System". M. Benton (ed.), Anthropological Approaches to the Study of Religion; London, 1968, p. 7. C. GEERTZ - The Interpretation of Cultures; New York, Basic Books, 1973, p. 83-125, 142-169. - C. LANE - The Rites of Rulers; Cambridge, 1981, p. 12.

3) NIKOLA PAVKOVIĆ - "Društvena organizacija". Glasnik Etnografskog Muzeja, Beograd, 1980, p. 153, 156.

4) M. D. MILIĈEVIC - "Zadruźna kuća na selu". Anniversary of Nikola Ĉupić, XVIII, Beograd, 1898, p. 20. V. BOGIŜIĆ - Zbornik sadaŝnih pravnih obiĉaja u Juźnih Slovena. Zagreb, 1874, p. 51.

5) NIKOLA PAVKOVIĆ - "Etnoloŝka koncepcija nasledivanja". Etnoloŝke sveske, IV, Beograd, 1982, p. 31-32.

6) R. FIRST - "Transformacija seoske porodice". Glediŝta, 12, Beograd, 1972, p. 1609.

7) D. BANDIĆ - Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba; Beograd, 1980, p. 52-104. GLUŜĈEVIĆ - Kuvada; p. 48-49; Biblioteka Etnoloŝkog druŝtva Jugoslavije, 6, Beograd, 1964.

8) VERA ERLICH - Jugoslovenska porodice u transformaciji; Zagreb, 1971, p. 160-161.

9) BRUNO BETELHAJM - Simboliĉne rane; Beograd, 1979, p. 156.

I ROM ABRUZZESI DI PESCARA

Francesca Manna

PREMESSA

Il lavoro che segue é frutto in primo luogo di una ricerca sul campo da me compiuta nel 1985 (1) presso la comunità di Rom abruzzesi insediatasi da alcuni decenni a Pescara. Da allora ho avuto modo di coltivare i contatti con essi stabiliti quindi di approfondire la conoscenza della loro cultura. Lo scopo di questo scritto rimane comunque quello di descrivere una comunità il cui studio é ancora un quadro generale della situazione dei Rom abruzzesi di Pescara come premessa per uno studio più particolareggiato dei singoli tratti della loro cultura.

I ROM ABRUZZESI

Particolarità linguitische (2) e storiche (3) suffragano l'ipotesi che i Rom siano arrivati nella regione dell'Abruzzo per via mare tra la fine del XIV secolo e l'inizio del XV, spinti dall'invasione turca dei territori ellenofoni e slavi. L'Abruzzo di quei tempi era economicamente debole e politicamente disastrato, dilaniato dalle lotte fra i casati e famiglie e dalle guerre fra Angioini ed Aragonesi che si contendevano il Regno di Napoli. Questo puó spiegarci perché la comparsa di Zingari nel territorio passó inizialmente inosservata, come fa supporre l'assenza di documenti relativi al loro arrivo.

La situazione cambia peró a partire dalla metà del XVI secolo, come attestano una serie di bandi emanati dalle autorità, causa i disturbi ed i fastidi provocati dalle popolazioni zingare alle quali viene ordinato di abbandonare i territori del Regno. Il primo bando esce nel 1549; ne seguono altri nel 1555, 1559, 1568, 1575, 1585 (4). Da questa data un silenzio di secoli cade sulla questione Zingari. E' da escludere la loro espulsione totale dal Regno, mentre é assai più probabile che riuscirono in un certo modo a farsi tollerare inserendosi nel tessuto economico e nella realtà sociale del tempo. D'altronde la povera economia dell'Abruzzo, consistente prevalentemente in allevamento di bestiame ed artigiainato, in particolare quello relativo alla lavorazione del ferro, non era loro sfavorevole. Sembra comunque che i Rom in Abruzzo si siano dedicati esclusivamente al commercio di bestiame, sebbene il documento "Sulla vera patria" di Antonio Solario detto lo Molise, Masciotta, parlando degli "Zingari nostrani", non annovera fra le loro attività quella di "acconcia caldaie": "Gli Zingari rifuggono dal lavoro dei campi... sono dediti esclusivamente al commercio degli equini e prevalentemente degli equini di scarto. In questo commercio concentrano tutta la loro viva intelligenza, l'astuzia più sottile... Con droghe, aromi e mezzi fisici speciali, gli Zingari sono capaci persino di farvi apparire briosi e scalpitanti quelle povere bestie... Le Zingare poi hanno un'abilità speciale ad attirare e ad addescare le galline, nascondendole sotto le vesti e impedendone il cocchiare..." (6). Osservazioni simili compaiono nello studio più recente di Carlo Pistilli: "...donne e bambini sono organizzati per chiedere l'elemosina. Sono cosi petulanti che provocano le ire del distratto borghese... gli uomini nomadi commerciano in cavalli" (7).

La loro vita di nomadi toccava in passato i maggiori centri dell'Abruzzo, i quali, oltre ad essere facilmente raggiungibili, erano favorevoli sia al commercio che all'accattonaggio. I tracciati dei loro percorsi finirono quindi per regolamentarsi, avendo come mete sempre i medesimi centri, nei quali più tardi si stabilirono per la maggior parte dell'anno. Le date dei loro spostamenti rispettavano con molta probabilità quelle delle maggiori fiere di cavalli, fiere che esistevano in quasi ogni località dell'Abruzzo, ma che davano solo nei centri più grandi sufficienti possibilità di guadagno.

Attualmente i Rom abruzzesi si raccolgono nei quartieri periferici delle maggiori città della regione. I rapporti fra le colonie dei diversi centri sono tessuti dai legami matrimoniali che, secondo la regola della virilocalità, causano l'alontanamento della donna dal gruppo. Al fine di poter fornire un quadro generale sulla presenza dei Rom in Abruzzo, riporteró qui un elenco dei comuni che ospitano colonie zingare (8) :

Provincia di CHIETI: Chieti, Francavilla al Mare, Guardia grele, Lanciano (qui gli Zingari sono numerosi), Ortona, S. Salvo, Torino di Sangro, Vasto. Provincia di TERAMO: Teramo, Alba Adriatica, Bellante, Giulia-nova, Notaresco, S. Egidio alla Vibrata, Città S. Angelo. Provincia di PESCARA: Pescara, Cappelle sul Tavo, Montesilvano, Penne, Pianella, Torre de'Passeri. Provincia dell'AQUILA: Avezzano, Castel di Sangro (qui gli Zingari sono numerosi; in passato la città ospitava un'importante fiera di bestiame), Sulmona. - Una colonia di Rom abruzzesi é poi presente ad Isernia (9) (Molise), un'altra a Milano (10); altri sono stati baraccati per decenni nel quartiere del Mandrione di Roma (11). I Rom di Pescara sono poi legati da rapporti di parentela con Zingari in centri fuori dell'Abruzzo e precisamente a Rieti, S. Benedetto del Tronto, Ascoli Piceno. E' probabile quindi che anche in queste città esistano famiglie di Rom abruzzesi.

Pescara, sulla foce del fiume omonimo, é ricordata sin dall'antichità come un importante porto e centro commerciale; con tutta probabilità essa fu quindi una meta ambita dalle popolazioni zingare in quanto luogo favorevole a vendite, baratti, accattonaggio. Ma il costume del nomadismo impedí loro, perlomeno fino a tempi recenti, di scegliere questa o un'altra città come stabile dimora. Il fenomeno della sedentarizzazione di diverse colonie zingare risale infatti all'ultimo dopoguerra ed al boom economico ed edilizio che caractterizza questo periodo. Inoltre l'attuale Pescara é unione, avvenuta nel 1927, di due centri adiacenti, Pescara e Castellamare; questo segna il suo constituirsi a capoluogo di provincia, meta privilegiata di un forte fenomeno di immigrazione interna alla regione.

La nuova Pescara, centro turistico e commerciale, attira persone in cerca di una occupazione, fra queste anche gli Zingari. Infatti, già negli anni '50, alcuni Rom abbandonarono il nomadismo per stabilirsi a Pescara, nell'attuale zona dei Colli, anche se la magior parte di essi vi arrivó in seguito attirata dal boom edilizio ed economico degli anni '60 e '70, che provocó un vorticoso aumento degli abitanti della città. Attualmente sono circa un migliaio i Rom ivi residenti, concentrati nei quartieri di S. Donato e di Rancitelli, entrambi di recente costruzione, ad eccezione di poche famiglie rimaste a vivere nella zona dei Colli. Nel '77 il comune assegnó loro 58 appartamenti siti a Rancitelli; gli Zingari vi affluirono numerosi. Alcuni lasciarono la propria casa ai Colli e si trasferirono a vivere con le loro famiglie numerose fra le mura di poche stanze; altri sfollarono da una vecchia caserma militare a Porta Nuova (Pescara sud), dove erano stati alloggiati insieme a diverse famiglie di "civili" (é cosi che i Rom chiamano i non-Zingari; un altro termine é "gaɠɠé"); altro ancora parcheggiano la propria roulotte sotto casa e si trasferiscono nell'appartamento. Chi puó poi compra una casa nelle vicinanze del quartiere per non lasciare i propri parenti, mentre i più poveri vi si trasferiscono con la roulotte. Altre famiglie Rom sono arrivate nella città solo di recente, nell'ultimo decennio, provenienti dalla vicina regione del Molise o da centri più a sud dell'Abruzzo (Vasto, Ortona).

Non fu facile per gli Zingari adattarsi alla realtà di un appartamento; diversi "civili" racontano di aver visto anni addietro, dei cavalli occupare queste nuove abitazioni al posto dei Rom. Inoltre Rancitelli è un quartiere popolare che raccoglie in sé stratificate povertà, droga, delinquenza et emarginazione. Qui unica prospettiva ed incentivo alla vita é il denaro; chi cresce in questo quartiere spesso ne rimane segnato ed a volte assai duramente. La zona di Rancitelli fa parte di una circoscrizione più ampia a cui é stato dato il nome di "quartiere tre". I progetti messi a punto dal consiglio di quartiere, a livello di servizi sociali e di interventi, sono diversi e di ampie vedute, ma ancora pressoché irrrealizzati. Il programma prevede anche uno studio del "fenomeno nomadi" e della loro integraazione nel resto della comunità. Infatti, circa 500 dei 20.000 abitanti del "quartiere tre" sono "nomadi", concentrati in cinque vie della zona di Rancitelli.

Di primo acchito, gli Zingari sembrerebbero essere gli unici abitanti del quartiere; le loro vesti colorate spiccano per strada e nei cortili, spazi prediletti dai Rom che amano stare all'aperto per incontrarsi e chiacchierare. D'altra parte i loro vicini "civili", che preferiscono evitarli, tendono a lasciare loro il monopolio degli spazi prescelti. Per strada si incontrano prevalentemente donne e bambini; difficile imbattersi in ragazze nubili sole, le quali possono uscire esclusivamente se accompagnate da un genitore o da un fratello, se non vogliono compromettere la loro reputazione. Anche in casa evitano di sporgersi spesso dal terrazzo o dalla finestra, altrimenti verrebbero accusate di civetteria.

L'appartamento, seppur frustrante come spazio, riveste un valore sociale molto alto. Esso é segno di prestigio che si esprime nella quantità di denaro spesa per arredarlo; pazienza se poi i suoi pezzi andranno distrutti nel giro di pochi anni, in quanto l'esiguità degli spazi, rispetto agli individui che li occupano, fa spesso di essi un acceso foccolaio di liti.

Oltre all'abigliamento et all'utilizzazione particolare degli spazi vitali ed abitativi, altro elemento distintivo facilmente percepibile dell'identità etnica zingara é la lingua. Parlando fra loro i Rom non utilizzano mai o assai raramente l'italiano; non per niente spesso i bambini che iniziano a frequentare le scuole hanno una conoscenza assai limitata della lingua italiana e quindi fanno fatica ad apprendere. Ma agli Zingari questo poco importa, in quanto la lingua rom rappresenta al momento attuale il principale perno per la construzione e la conservazione dell'identità di gruppo. Per mezzo della lingua é ancora possibile tracciare un confine netto fra lo Zingaro e il gaɠɠo e solo attraverso il linguaggio é possibile mettere quest'ultimo in difficoltà. Il bilinguismo rappresenta infatti uno dei rari vantaggi che il Rom possiede nei confronti del "civile". Viene infattti utilizzato, se necessario, per raggirare i gaɠɠe negli affari (si prendno accordi in loro presenza senza essere compresi); per insultarli senza doverne subire le ire, per fingere di non essere Rom nelle sveriate situazioni in cui ció é sconveniente.

I Rom abruzzesi parlano un dialetto appartenente al gruppo nonvlax (12), abbastanza simile ad altri dialetti parlati nell'Italia meridionale. Infatti, diversamente dai gruppi "vlax", i Rom dell'Italia meridioanle sembrano non aver percorso tutti i Balcani per arrivare in Italia e non presentano quindi imprestiti rumeni o slavi nella loro lingua. D'altra parte l'arrivo



Cartina della città di Pescara divisa per quartieri. Comunità Rom sono presenti nel quartiere n° 1, 3, 7, rispettivamente nelle zone di San Donato, Rancitelli e Colli, come contassegnato nella cartina.



Regione Abruzzo: comuni ospitanti colonie o famiglie di Rom abruzzesi.

in Italia via mare direttamente dalle regioni greche, permise loro di conservare elementi arcaici scomparsi negli altri dialetti, anche se al contempo sono assai numerosi le trasformazioni linguistiche dovute all'influenza dell'italiano dialettale (13). La situazione linguistica di questi gruppi é oggi in rapida evoluzione in quanto le influenze esterne su di essa sono fortemente aumentate. Quasi ogni famiglia zingara possiede infatti un televisore i cui effetti sulla loro cultura e sul loro inguaggio sono assai evidenti.

Non é mia intenzione dilungarmi su uno studio approfondito della lingua dei Rom abruzzesi; oltretutto essa rappresenta una materia ancora in buona parte da sistemare e da scoprire. Voglio qui riportare solo la prima strofa di una filastrocca cantata di tanto in tanto dai bambini rom, i quali improvvisano sul momento buona parte del testo:

aǥijem ta ƀuras	andiamo a rubare
Murdivel ta ƀel andré mengr jilé	Dio sta nei nostri cuori
ta ǥias ƀuresammengr ngi marb.	e va a rubare con noi un po

L'ORGANIZZAZIONE SOCIALE

Al di là degli aspetti più appariscenti che all'interno del moderno quartiere di Rancitelli contraddistinguono la cultura rom, ció che permette ad essa di conservarsi é la peculiarità della sua struttura sociale. La società Rom si organizza fondamentalmente attorno ai rapporti di parentela, la natura unilineare dei quali permette la composizione di gruppi delimitati. L'appartenenza al gruppo vien trasmessa patrilinearmente attraverso l'uso del medesimo cognome e non puo mutare nel corso della propria esistenza. Cosi ad esempio le donne che sposandosi debbono allontanarsi dal gruppo d'origine, continuano comunque ad essere membri di esso ed a rispettare obblighi e ricorrenze diverse rispetto ai membri del suo nuovo nucleo familiare. Questa contemporanea presenza di due parti all'interno di uno stesso nucleo familiare é assai importante ai fini della coesione della comunità Rom in quanto obbliga i differenti gruppi di parentela a reciproco rispetto e collaborazione. Situazioni particolari possono peró incrinare questi forti legami di solidarietà e causare tensioni ed ostilità di egual forza. Questo é quello che al momento sta accadendo a Pescara: due distinti gruppi di parentela legati da rapporti matrimoniali, entrano in conflitto.

Non é facile risalire alla causa delle ostilità avvalendosi delle testimonianze zingare dal momento che essi considerano questo un argomento da tacere agli estranei. Dai raconti dei Rom le ragioni della lite sono quelle che seguono: a dir di "A" (gruppo di parentela di vecchia immigrazione - immediato dopoguerra), i membri di "B" (gruppo di parentela stabilitosi sul territorio pescarese tra gli anni '60 e '70) sarebbero sporchi, trascurati, malvestiti e violenti. A dir di "B" i membri di "A" sarebbero "inciviliti", in qualche modo traditori del proprio gruppo. Anche dai non-zingari gli appartenenti ad "A" sono considerati ben inseriti, puliti ed educati.

Testimoni oculari gaǥǥé raccontano che circa 20 anni fa, data che corrsponde all'arrivo del gruppo "B" a Pescara, si assiste nel quartiere di S. Donato (allora l'insediamento rom di Rancitelli ancora non esisteva) a violente liti tra Zingari ed in particolare ad un scontro armato nel corso di una cerimonia che costó la vita ad uno di essi. La spiegazione più probabile del fiorire di queste forti ostilità rimanda all'eccessiva confluenza di Zingari in un solo spazio. I membri di "A" si videro infatti improvvisamente derubati di spazio, appartamenti e possibilità di svolgere senza eccessiva concorrenza le proprie attività. Consenguentemente considerarono "B" un ostacolo piuttosto che un aiuto per la sopravvivenza. Questi forti liti tra i due gruppi non intaccano comunque le strutture di parentela Rom e quindi l'organizzazione sociale che su essa si fonda.

Unità fondamentale della società dei Rom abruzzesi é la famiglia estesa, cellula comprendente tre generazioni legate insieme patrilinearmente. Base economica, riproduttiva, educativa, affettiva e protettiva della società zingara, la famiglia estesa rispetta le regole dell'esogamia e della virilocalità, costringendo la donna che si sposa a lasciarla ed ad entrare a far parte di quella del marito. I membri di una stessa famiglia estesa tendono a stabilirsi e a raggrupparsi il più vicino possibile l'uno all'altro. Conosco il caso di un Rom a Pescara che si recava giornalmente in comune per riuscire ad ottenere un trasferimento nella palazzina accanto, a cento metri di distanza dalla sua, in quanto vi abitano i suoi genitori ed i nonni.

La famiglia estesa si iscrive in un'unita sociale più ampia, l'appartenenza al quale vien trasmessa ancora una volta patrilinearmente. All'interno del gruppo non vigono precise prescrizioni endogamiche o al contrario esogamiche; sposarsi nell'ambito di esso non é proibito nonostante oggi siano assai frequenti matrimoni fra membri di gruppi parentali diversi, in vista di stabilire nuovi rapporti di solidarietà. Le donne continuano in questo caso a far parte della famiglia di origine e conservano perció anche dopo sposate il loro cognome da nubili insieme alla consapevolezza di appartenere al gruppo del padre, anche se questo é lontano.

L'appartenenza allo stesso gruppo di parentela obbliga gli individui alla solidarietà ed all'aiuto reciproco; questo vale anche quando essi si ritrovano insieme, in occasione di cerimonie particolari, come il matrimonio o la morte. Attualmente il grado di solidarietà tra i membri é a volte affievolito da liti tra famiglie che si sovrappongono a quelli già esistenti fra gruppi di parentela. Questo clima di tensione puó rendere difficile la scelta del partner, lasciando isolate ed in difficoltà alcune famiglie. Oltre tutto alcuni Rom iniziano a preferire donne non-zingare; le donne cosi scelte si stabiliscono poi presso la comunità zingara, imarandone la lingua e le norme. Lo stesso comportamento non é però permesso alle romnja, costrette a volte dalla sorte a ricoprire il triste status di nubile, che equivale ad una non-identità sociale e quindi personale.

Al di sopra dei gruppi parentali la categoria sociale più ampia che tutti li comprende é quella dei Rom abruzzesi. I legami oggi piuttosto allentati fra i membri di essa, sono tenuti in vita dalla condivisione di alcuni costumi particolari, come l'utilizzazione di un medesimo dialetto e di un medesimo credo religioso (ad esempio gli Abruzzesi sono molto devoti a S. Antonio di Padova ed in occasione dell'annuale pellegrinaggio in suo onore si ritrovano insieme). Inoltre, a causa dello scarso rispetto della norma endogamica, il gruppo dei Rom abruzzesi va lentamente cambiando la sua fisionomia. Essi intrattengono infatti rapporti matrimoniali con Rom pugliesi e calabresi, anche se continuano a distinguersi nettamente dai Sinti, dai Rom Jugoslavi e Turchi. In particolare nei confronti degli Jugoslavi e dei Turchi, tracciano una precisa linea di demarcazione. Questi vengono indicati come sporchi, ladri, o anche come "neri" (scuri di carnagione); ammettono si che come loro sono Zingari, ma di un altro genere ed assumono spesso nei loro confronti un atteggiamento xenofobo. Ma a Pescara il dominio degli Abruzzesi é incontrastato ed assai di rado Zingari di altre tribù fanno la loro comparsa sul territorio. Li evitano per non confondersi e per non essere confusi, precauzione funzionale alla sopravvivenza del gruppo.

TRA NOMADISMO E SEDENTARIZZAZIONE

Il termine più elegante e comunemente usato negli uffici pubblici per indicare gli Zingari, é quello di "nomadi". Oggi in molti casi, questa denominazione é impropria. Il Rom abruzzese non é esattamente nomade; egli ha la sua fissa dimora (Pescara ad es.) e li trascorre la maggior parte dell'anno. Non essendo legati alla città dagli obblighi di un lavoro fisso, i Rom si allontanano quando vogliono, permettendo ai loro figli frequentanti la scuola di disertarla con facilità. Ma essi tornano sempre al luogo d'origine, quello che indicano come la propria città, essendovici ormai legati dal possedimento di beni immobili. E' quindi vero che i Rom abruzzesi si spostano più spesso dei loro vicini "civili", ma questo non basta per poterli considerare ancora nomadi.

Negli ultimi decenni mutamenti importanti del tessuto economico hanno reso praticamente impossibile agli Zingari praticare i mestieri tradizionali normalmente legati al nomadismo. Quando ancora l'attività di "cavallaro" (commerciante in cavalli) rappresentava una fonte di guadagno, il Rom abruzzese si spostava seguendo il calendario delle fiere all'interno della regione, lungo la costa dal Molise, e fino a Rimini (il primo grosso centro dell'Emilia Romagna). Oggi però l'allevamento et il commercio del bestiame é diventato monopolio di pochi grossi imprenditori et i tradizionali mercati boari vanno scomparendo. Con la loro scomparsa cade la base economica del nomadismo rom che é divenuto oggi piutosto una spesa che non una fonte di guadagno; ciò nonostante i Rom continuano a spostarsi. Infatti il nomadismo, al di là della sua funzione economica, é di grande importanza per il mantenimento della strutttura sociale. Col tempo si é andata complessamente legando ad esso la rete dei rapporti sociali e di parentela, cosicché spostandosi i Rom andavano pure a far visita a parenti lontani o a combinare matrimoni. In questo modo riuscivano a tener vivi i rapporti tra le diverse colonie e ad evitare l'isolamento. Ora, quel che oggi é rimasto in vita é questo secondo aspetto del nomadismo: gli Zingari si spostano per far visita ai loro parenti, in primo luogo quello della moglie spesso lontani. Le loro assenze od improvvise partenze dalla città non sono quindi casuali o bizzarre, ma funzionali al mantenimento dell'organizzazione sociale che é loro propria.

Tuttavia oggi ci sono mezzi più veloci e meno dispensiosi del viaggio per mettersi in comunicazione con i propri cari, sopratutto quando due famiglie si trovano separate da grosse distanze (es. Pescara - Milano). I Rom abruzzesi sono soliti per questo telefonarsi molti ed inviarsi cassette di un'ora con registrazioni di dialoghi e saluti per i parenti lontani. Tutto ciò fa si che le partenze dalla città si diradino e che il nomadismo venga sostituito con una sorta di disponibilità allo spostamento che tende piuttosto ad avvicinarsi al sedentarismo.

ATTIVITA LAVORATIVE

Il settore della cultura Rom maggiormente toccato e messo in crisi dall'avvento della società industriale é quello delle attività lavorative. I grandi monopoli hanno infatti letteralmente messo fuori gioco l'economia tradizionale zingara consistante prevalentemente in artigianato o, come nel caso dei Rom abruzzesi, in commercio di cavalli. Per questo agli

occhi dei "civili" i Rom sembrano tanti disoccupati, conosciuti all'interno della città per la loro difficoltà ad adattarsi ad una posizione di salariato dipendente o indicati come coloro che preferiscono guadagni più veloci anche se di maggior rischio. I Pescaresi sostengono infatti che molti Zingari nella città usino giocare d'azzardo e prestare denaro esigendone la restituzione con interessi altissimi; li chiamano pertanto usurai o "strozzini". Di sicuro si sa soltanto, perché lo si può constatare, che le nuove attività prescelte dai Rom sono quelle legate al commercio (principalmente di auto ed oggetti usati e di frutta), ad ostacolare le quali subentra però la difficoltà nell'ottenere licenze e permessi per le quali é necessario avere almeno una licenza elementare.

Sopravvive invece, solo in tributo alla tradizione, l'attività di commerciante di cavalli dal momento che non dà ormai più alcun guadagno. Ciononostante, diverse famiglie continuano a possedere dei cavalli ed a portarli al pascolo sui pochi spazi messi a prato nel moderno quartiere di Rancitelli. Questo perché al cavallo viene attribuito un valore che va aldilà della sua funzione economica. Il cavallo é parte dell'identità del Rom il quale, anche se costretto per ragioni finanziarie ad interromperne il commercio, mantiene almeno un piccolo pony per sè.

Un attività tradizionale ancora in vita é quella del mangél (andare a chiedere l'elemosina). Questa é l'unica attività remunerativa che alle donne é permesso di svolgere, a parte quelche tipo di lavoro a domicilio che comunque non le obblighi, e ciò e tassativo, ad avere rapporti frequenti con non-Zongari, in primo luogo maschi. Il mangél é attività esclusiva della donna, in quanto é ritenuto assolutamente vergognoso per un uomo chiedere l'elemosina. Le romnjà (donne zingare) nell'assolvere questo impegno si sono organizzate in modo da rispettare l'una il territorio dell'altra, cosi da garantirsi almeno una certa possibilità di guadagno e per non infastidire troppo i gaǥǥé con una presenza assidua. Le donne vanno a chiedere l'elemosina in gruppi di tre o quattro,accompagnate da qualche bambino; alcune si recano in centro con l'autobus, altre si spostano fuori città accompagnate dal marito in macchina. L'arte della chiromanzia, in passato parte integrante del mangél, và oggi scomparendo. Le donne giovanni in particolar modo spesso non ne conoscono affatto la tecnica. I guadagni ricavati attraverso il mangél vengono di solito utilizzati per comprare cibarie; la romni infatti non é tenuta soltanto a cucinare, ma anche a procurarsi il denaro necessario a svolgere tale mansione. La donna giocca un ruolo importante nell'economia familiare, per questo coloro che all'interno del gruppo rifiutano di andare a mangel non sono viste di buon occhio. Vengono indicate dalle altre come pigre e scialacquatrici, incapaci di assicurare il sodisfacimento dei bisogni quotidiani. Oltretutto ogni conportamento eccentrico o fuori della norma é fortemente condannato, sopratutto se a metterlo in atto sono le donne, principali custodi della tradizione.

LA PREPARAZIONE DEL CIBO

I Rom abruzzesi non si adoperano per la produzione di alcun cibo, né vegetale, né animale; per questo essi devono procurarselo già prodotto dall'esterno, dal mondo dei gaǥǥé. Pertanto la roba da mangiare porta con sé la stessa estraneità ed inimicizia che caratterizza il gaǥǥo e va "curata". La cura degli alimenti da parte dei Rom si risolve perciò in poche ma rigide norme culinarie che tendono a trasformare il cibo da prodotto non zingaro a prodotto zingaro.

La dieta Rom consiste in un menu standard che si ripete con poche variazioni ogni giorno. Gli elementi che vi compaiono sono: carne, pollo, pesce, pasta, pane, vino, conserva di pomodoro, olio, aromi naturali, in primo luogo aglio e peperoncino. Assai scarso é l'uso di verdure, mentre in passato ed in parte anche ora, era vietato il consumo di carne di vitello e di cavallo.

Tutto, a parte il pollo nel caso in cui si faccia in brodo, viene sempre preparato alla stessa maniera e cioé facendo largo uso di conserva di pomodoro e di peperoncino e lasciando cuocere a lungo. Cossiché, pollo e pesce, una volta sul piatto, risultano assai rossi e picanti. I Rom li mangiano cosi o non li mangiano affatto, e pertanto evitano di recarsi in ristoranti o luoghi pubblici, dove non avrebbero la possibilità di gestirsi la propria cucina.

Diversi elementi della cultura rom contribuiscono a spiegare il perché del colore rosso e del sapore piccante dei cibi. Il rosso é il colore prediletto dei Rom; esso porta fortuna ed allontana le disgrazie. E' largamente usato nell'abbigliamento e compare spesso nei gioielli femminili sottoforma di corallo. Per quel che riguarda il peperoncino, i Rom affermano che é indispensabile nella loro cucina, in quanto "fa bene, rende il cibo buono ed allontana le malattie"; in passato lo usavano per curare i casi di influenza. In campo culinario potrebbe quindi fungere da purificatore simbolico di quegli elementi che, in quanto estranei, potrebbero essere sporchi. Nel suo insieme la combinazione di peperoncino e conserva di pomodoro vorrebbe quindi metaforicamente annunciare la volontà di ripulire il cibo non-zingaro perché divenga fonte di vita e fortuna per gli Zingari. Quello della preparazione del cibo é poi campo esclusivo della donna che diviene l'autrice dell'operazione di trasformazione del cibo non-zingaro e contaminato in cibo zingaro incontaminato.

IL COMPORTAMENTO RELIGIOSO

"In tutti i gruppi zingari in Italia la ricerca di Dio passa attraverso le credenze religiose dei non-Zingari" (14); ciò é tanto più vero per i Rom meridionali che da secoli hanno circoscritto i propri movimenti su un territorio assai limitato, del quale non potevano non far proprie certe usanze e costumi. I Rom di Pescara si professano quandi cattolici e senza tante eccezioni. Ma, tra il loro attegiamento religioso e quello dei vicini "civili" c'é una differenza sostanziale. La loro religiosità infatti permea di sé gli avvenimenti di tutti i giorni, spiegandoli e dando ad essi significato, prescrivendo comportamenti e rafforzando divieti e norme sociali. "Murdivel" (Dio), ad esempio, può punire casi di incesto, mentre la Madonna ed i Santi dispensano guarigioni e grazie, aiutano malati e persone in difficoltà.

Le divinità zingare non sono distinguibili da quelle non-zingare. Compaioni Murdivel, Beng (il diavolo), la Madonna ed i Santi, in vesti del tutto simili a quelle delle nostre divinità. Spesso in nome di qualche santo o santuario della Madonna si compiono pellegrinaggi a cui la popolazione Rom partecipa quasi per intero; é il caso ad esempio della Madonna del Gran Sasso e di Sant'Antonio di Padova. Numerosissime, a sentir loro, le grazie ricevute in seguito ai pellegrinaggi compiuti. Altra figura soprannaturale che compare nelle credenze zingare, sono i "Mulé", gli spiriti dei morti. I morti appaiono assai di frequente nella cultura tradizionale dell'Abruzzo e del Meridione in genere, senonché attualmente spicca per accentuazione la maniera in cui i Rom di Pescara li temono ed evitano al contempo di nominarli. Inoltre, qualora la morte avvenga all'interno della propria abitazione, questa viene abbandonata.

In passato tale norma era sempre rispettata, anche quando l'abitazione era in muratura e non una semplice roulotte; attualmente invece viene spesso trasgredita, benché tutti siano al corrente della sua esistenza. L'abbandono della roulotte era poi accompagnato dal rito del fuoco sul quale venivano buttati indumenti ed oggetti cari al morto; anche questa seconda usanza oggi é raramente rispettata, cossiché gli oggetti e gli indumenti dei morti vengono conservati ed usati. La morte continua ad essere tuttavia assai temuta. Durante il periodo in cui mi trovavo a Pescara accadde che un Rom tentò di suicidarsi entro le mura del suo appartamento. Una famiglia zingara che abitava tre piani sopra e che, tra l'altro, non era legata da rapporti di parentela con l'individuo in questione, mi narrò il fatto in preda al più totale sconvolgimento. Credendo che il Rom fosse morto, non chiusero occhio per tutta la notte e tennero le luci accese. Si dissero poi immediatamente disposti a lasciare l'apaprtamento, per paura che lo spirito del morto li presente li molestasse. L'evento della morte é vissuto assai intensamente dei Rom. Anche quando essa viene preannunciata da segni di diverso tipo, che possono essere malattie o anche presagi, al momento del suo arrivo viene accolta come qualcosa di totalmente inaspettato. Le donne iniziano a lamentarsi rumorosamente e vengono posti una serie di divieti che condizionano non poco l'esistenza degli individui in lutto. Viene posto il divieto di consumare carne e vino, al quale si aggiungono quelli di ascoltare musica, televisione e radio. Non si può più cantare, né pronunciare il nome del morto, viene imposto il colore nero degli indumenti e le visite alla tombe devono essere frequenti. Per diversi giorni la famiglia in lutto non cucina, ma si nutre degli alimenti appositamente preparati a turno dai parenti. Per gli uomini poi, nei giorni immediatamente successivi alla morte, é fatto divieto di radersi.

Tutti questi divieti, ed in particolare quello relativo al pronunciare il nome del morto, tendono a donare a quest'ultimo la sua pace, cossiché una volta entrato nel regno dell'aldilà non disturbi più i viti, non continui a vagare come uno dei tanto temuti Mulé nel mondo dei Rom che gli sopravvivono.

IL MATRIMONIO

Intorno al matrimonio si concentrano diversi atti di controllo relativi sia al comportamento individuale (colui che non gode di una buona reputazione non si sposerà), sia al comportamento collettivo, in quanto il legame tra i diversi gruppi si stabiliscono attraverso i matrimoni. In questa maniera i Rom abruzzesi tessono la rete dei propri rapporti sociali. Essi possegono rapporti di parentela con le maggior parte delle colonie zingare presenti in Abruzzo, metodo per evitare l'isolamento e per creare alleanze e solidarietà fra i diversi gruppi. Il matrimonio rappresenta inoltre il rito di passaggio più importante nella vita di ogni individuo; solo attraverso di esso l'uomo e la donna vengono pienamente riconosciuti come membri del gruppo. Essi divengono cioé Rom e Romni e per la donna finisce quello stato di segregazione quasi totale in cui é tenuta da nubile. I Rom non si scelgono da soli il proprio partner e nel caso che ciò avvenga, il consenso della famiglia deve essere pieno e totale. Per questo nella fuga matrimoniale ("našlipè"), assai frequente fra i Rom abruzzesi, non c'é quel romanticismo che gli estranei tendono ad atribuirle. Infatti, diversamente da quel che accade presso la cultura contadina meridionale, la coppia non fugge per scavalcare la disapprovazione dei genitori.

Il našlipè non é qualcosa di imprevisto, esso è anzi istituzionalizzato. La fuga matrimoniale zingara avviene quindi a fidanzamento compiuto, il quale si svolge secondo

le seguenti modalità: dopo aver informato dell'evento i parenti, anche lontani, la famiglia del futuro sposo noleggia un'orchestra e si reca all'abitazione della sposa durante la notte, per contarle une serenata. Dopo la serenata i rispettivi padri dei futuri sposi accordano di incontrarsi l'indomani per decidere il compensio da dare alla famiglia della futura sposa. A trattative concluse alla sposa viene consegnato l'annello di fidanzamento; ora alla giovane coppia non resta che sposarsi. La tradizione vuole che il rito del matrimonio si celebri con la fuga matrimoniale; l'atto della fuga é affermazione rituale di una nuova coppia che entra a far parte come tale del gruppo sociale. Ripportando quanto affermano i Rom, possiamo dire che "dopo la fuga i due non si possono più lasciare, perché nella notte lui se l'é presa e ora se la deve tenere".

Disonorare una ragazza al solo fine di trarne soddisfacimento personale, non é un comportamento tollerato in seno al gruppo. Attualmente il costume matrimoniale del naǩlipè vien spesso sostituito da quello cattolico, quando non vi si sovrappone. Celebrare il matrimonio alla maniera cattolica é divenuto infatti un segno di prestigio, tanto più significativo quanto maggiormente riesce a dar sfoggio di richezza. L'evoluzione del rito matrimoniale in tal senso ed il conseguente abbandono della tradizione é stato stimolato non poco dalle accuse di promiscuità e peccaminosità rivolte dal mondo esterno alle coppie zingare non regolarmente sposate, oltre che dal rispetto delle norme civili della società circostante.

A matrimonio avvenuto, sia alla vecchia che alla nuova maniera, la sposa si sposta a vivere presso la famiglia d'origine del marito, secondo le vigenti regole della virilocalità. Il primo anno di matrimonio non é troppo piacevole per la sposa, dal momento che deve sottostare ai dettami della suocera, ma la situazione cambia alla nascita del primo figlio la sposa acquisisce lo status di moglie-madre, il più alto cui possa aspirare. Ella diviene la "signora" del nuovo nucleo famigliare sancito dalla nascita di un figlio, il primo, nella norma, di una lunga serie: l'alto numero di figli é uno dei principali motivi d'orgoglio per una Zingara che, per questo, non sta certo a far calcoli sulle difficoltà relative al loro mantenimento.

I piccoli Rom crescono in un clima di spiccata libertà e permissivismo. Finché sono bambini infatti possono dire e fare tutto quello che vogliono, mentre i grandi sono felici di poterli accontentare, di portarli a spasso e di far loro doni. Ma questo trattamento di favore non é riservato in egual modo ad entrambe i sessi, cossiché il maschio sviluppa sin dalla primissima infanzia la consapevolezza di essere lui il padrone, mentre le bambine capiscono ben presto che tocca loro obbedire e stare zitte. Il nuovo nucleo famigliare rappresenta, per mezzo dell'educazione della prole, la cellula base per la trasmissione di costumi e di tutto il sapere zingaro; chiaro quindi il controllo su di essa da parte della famiglia estesa é assai forte. Per questo all'interno della comunità zingara le porte di casa non sono mai chiuse a quei vicini per i quali osservare lo svolgersi delle cose é un esercizio di diritto.

N O T E

1) Manna Francesca - Cultura e società dei Rom abruzzesi. Università di Urbino, Tesi di laurea, 1985.

2) Pellis Ugo - "Rilievo zingaresco a l'Annunziata di Giulianova (TE)". Bollettino dell'atlante linguistico italiano, anno II, fasc. 2, Udine, 1936.

3) Sebastiani, P. I. - "Sulla vera storia di Antonio Solario, detto lo Zingaro". Rivista abruzzese di Scienze ed Arti, Teramo, 1906, fasc. dodicesimo, II, pp. 639-650. - Il documento narra la storia di Antonio Solario membro di una famiglia di Zingari calderai stabilitisi alla fine del XIV secolo in Abruzzo e precisamente a Ripateatina nell'attuale provincia di Chieti. Il documento appoggia l'ipotesi dell'arrivo via mare dei Rom oggi stanziati nell'Italia meridionale dal momento che si riferisce alla fine del XIV secolo, data precedente alla prima comparsa degli Zingari nell'Italia del nord (1422).

4) Zuccon Maria - "La condizione degli Zingari nella legislazione degli antichi stati italiani". Lacio Drom, ,° 3-4-5, Roma, 1969.

5) Sebastiani P. I., op. cit.

6) Masciotta G. B. - Il Molise dalle origini ai giorni d'oggi. Pierre, Napoli, 1914.

7) Pistilli C. - "Gli Zingari d'Abruzzo". Lacio Drom, Bolzano, 1067, n° 2.

8) Parte di questo lavoro di individuazione della colonie zingare in Abruzzo é stato compiuto da Gianni Lizza, il quale ha rivolto a tutti i comuni d'Abruzzo una domanda relativa alla presenza degli Zingari sul posto. Non tutti i comuni hanno però risposto.

9) Sartori A. - "I Rom d'Isernia". Lacio Drom, Roma, 1976, n° 6; 1977, n° 1; 1977, n° 2.

10) Informazione personalmente raccolta presso la comunità di Rom abruzzesi di Milano.

11) Severino Maria - "Gli Zingari del Mandrione". Lacio Drom, Roma, 1968, n° 2.

12) Soravia Giulio, op. cit.

13) Soravia Giulio - "Influenze italiane nel dialetto degli Zingari d'Abruzzo". Lacio Drom, Roma, 1968, n° 2.

14) Piasere L. - "Le popolazioni zingare in Italia". Opera Nomadi, Rieti, 1984.

LE CYCLE DE VIE ET LE STATUT PERSONNEL DANS LES COMMUNAUTES VILLAGEOISES ROUMAINES

Liviu Marcu

On entend généralement par cycle toute espèce de mouvement oscillatoire dont l'amplitude est constante, sans toutefois exiger que pareil mouvement soit aussi et nécessairement périodique. Le cycle de vie comprend le développement dans le temps de l'être humain, durant des stades différents et organiques qui correspondent à la succession des âges. Ces stades, aussi bien que cette succession se trouvent être déterminées par des causes naturelles, et conditionnées par leurs conséquences sociales. Dans son déroulement dans le temps, le cycle de vie prend un caractère sériel et aussi irréversible au niveau de l'individu, sa répétition étant possible uniquement sous son aspect purement institutionnel. La corrélation de ce cycle vital - en tant que phénomène biologique naturel - avec la vie sociale, dès les premières ébauches de celleci, peuvent s' expliquer à la fois par l'idée d'une paticipation de l'individu à la vie de la société dont il fait partie (1) et par la compréhension de plus en plus exacte des rapports existents entre l'individu et la collectivité dont il fait partie (2).

Nous nous proposons dans ce qui suit de présenter certains aspects concernnat les rapports entre le cycle de vie et le statut personnel, entre l'âge et la position sociale de l'individu dans les anciennes communautés vicinales roumaines.

Dans l'ancienne conception populaire roumaine, la naissance était censée être le point de commencement d'une nouvelle modalité d'existence sur le plan terrestre, tandis que le mariage signifiait la véritable intégration de l'individu dans le cadre de la société, et que la mort prenait la forme d'un retour de l'être au monde cosmique (3). En général, l'enfant attirait l'attention de la société même avant sa naissance, comme dans le droit romain: "infans conceptus". La grossesse était soigneusement tenue secrète dans certaines régions (par exemple chez les Vlaques balkaniques de la région de Gramoshtea) afin d'éviter de la sorte toute influence de la part des forces maléfiques. En d'autres régions (par exemple dans le district de Bistriţa - Năsăud, en Transylvanie) on constate qu'à la veille de la naissance d'un enfant on prenait, dans le même dessein, des mesures qui ressemblent beaucoup à la "couvade". Ce n'était qu'après la naissance d'un enfant que l'on s'efforçait de déterminer quelle devait être sa destinée, le sort ("ursita") de l'enfant (4).

Afin d'assurer la protection des enfants nés en dehors du mariage, une ancienne coutume des Monts Apuseni (Transylvanie) imposait à la mère un mariage purement symbolique. Il y avait certaines situations dans lesquelles les parents pouvaient décider les fiançailles de leurs enfants même avant la naissance de ceux-ci. Cette coutume est mentionnée dans certains contes de fées roumain, comme par exemple ceux qui ont pour titre "Fratele bucăţică" (Le frère petit morceau), "Sanda Luxandra de peste nouă mări şi nouă ţări" (Sanda Luxandra d'audelà de neuf mers et neuf pays) et "Fata din dafin" (La jeune fille née d'un laurier) (5). Il a été pratiqué chez les Vlaques Fârsherotes de la Péninsule Balkanique jusqu'à l'aube de notre siècle (6).

Pour tout ce qui concerne le statut personnel, on entendait en roumain par le mot enfant la situation d'une personne physique qui n'est pas encore majeure. Mais le même mot signifiait aussi la parenté de quelqu'un avec sa mère ou avec son père. Chaque étape de l'enfance était marquée par certains termes: on appelait l'enfant successivement "prunc" (jusqu'à l'âge de 3 ou 4 ans), "copil" (jusqu'à l'âge de la puberté, entre 12 et 14 ans); ensuite "tânăr" (jeune homme), "june", "flăcău" (jeune homme non marié) ou "fată mare" (jeune fille vierge) jusqu'à l'âge de la majorité ou bien jusqu'à sa 25e année, ou bien jusqu'au moment du mariage.

Quant au statut juridique de l'enfant il présentait certains aspects particuliers dans l'ancien droit roumain, selon qu'il s'agissait d'enfants nés d'un mariage légal, ou bien nés en dehors du mariage et que l'on désignait du nom de "copil din flori" (enfant issu de fleurs), "copil de izbelişte" (enfant abandonné), "pui de lele" (enfant d'une catin), "copil de căpătâi" (enfant de parents inconnus), "copil de la umbra salciei" (enfant né à l'ombre d'un saule), "copil de la umbra gardului" (enfant né à l'ombre d'une clôture), "copil din silă" (enfant né à la suite d'un viol), ou bien "fochi", "bitong", "spur" (latin - "spurus") et aussi "urzicar" (né dans une touffe d'orties) (7). Il pouvait aussi s'agir d'une troisième catégorie: ceux dont l'état civil s'était trouvé modifié à la suite d'une légitimation ou d'une adoption ("copil de suflet" - enfant de l'âme; "fiu de trup" - fils corporel, etc) (8). L'adoption pouvait être faite aussi bien en tant que fils ("adoptio filialis") qu'en tant que frère ("adoptio fraternalis"). Cette dernière pouvait avoir lieu soit entre garçons ("înfrăţire" - affrèrement: "fraţi de cruce" - frères par la croix, "fellows" - dans le sens scandinave de ce mot anglais), soit entre jeunes filles (însurărire", du latin "soror, -ris"; "mătcălău"). Le but d'une pareille adoption pouvait être d'ordre familial, l'absence d'héritiers directs légitimes, mais il pouvait aussi s'agir de certaines superstitions, associées à la disparition d'un frère ou bien d'une soeur nés dans le même mois ("lunatec"), ou le même jour ("ziuatic") qu'un de leurs frères ou que l'une de leurs soeurs encore en vie (10). L'adoption fraternelle pouvait asusi poursuivre certains buts purement

patrimoniaux, comme par exemple la conservation de l'avoir familial on cas de deshérence, lorsque l'on recourait à la procédure connue sous le nom de "înfràțire de moșie" (affrèrement des terres ancestrales) (11).

Tous les enfants nés d'un même mariage étaient appelés "frați buni" (frères bons). S'il s'agissait d'enfants issus de mariages antérieures, ceux-ci étaient nommés "frați întâlniți" (frères rencontrés). Les enfants issus de mariages postérieurs étaient appelés "frați vitregi" (demi-frères) ou bien "mașteri" (mot ayant le même sens qu parâtre, marâtre) (12). Les enfants légitimes avaient le droit de prendre le nom de famille de leurs parents et d'exiger de ces derniers leur protection physique et morale, gîte et entretien, éducation, dot et héritage (13). A la différence du droit romain et de l' "allatura" du moyen -âge, la dot ("zestrea" - mot d'origine géto-dace) dans l'ancien droit roumain n'avait pour objectif unique d'assurer la base matérielle du nouveau foyer, mais aussi le caractère que l'on peut associer à celui du "potlach" - don. En effet, les parents de chaque conjoint s'efforçaient de doter mieux que les parents de l'autre conjoint les nouveaux époux (15).

Dans le cadre social et juridique de la communauté vicinale de village, le statut et le rôle des enfants variaient en relation avec leur âge. C'est ainsi que l'on utilisait souvent les enfants en bas âge ("pruncii") pour opérer certaines pratiques aléatoires à caractère divinatoire, au commencement de l'année. Les jeunes garçons, jusqu'à leur puberté, constituaient un groupe d'âge qui pouvait se manifester surtout durant les fêtes d'hiver, par leurs "colinde" - Noëls, qu'ils chantaient en raison de leur pureté, due à leur jeune âge (16). Enfin, les jeunes fils et les jeunes filles constituaient à leur tour des groupes d'âge et de sexe dont les rôles étaient parfaitement fixés dans la comunauté villageoise; les premiers par leur force et leur vigueur, les deuxièmes par leur pureté. Toutes les fêtes de l'année qui avaient une date fixe, aussi bien que les fêtes occasionnelles, étaient organisées par les jeunes gens ("ceata de feciori" - groupe de jeunes gens) qui remplissaient aussi un rôle juridictionnel, comme par exemple lors de la "strigarea peste sat" (crier par dessus le village), ou de "baba roata" (la vieille roue); jadis, ils pouvaient aussi accomplir certaines fonctions à caractère politique (17).

A leur tour, les groupes de jeunes filles participaient à des pratiques à caractère symbolique comme par exemple les "Sânziene" ou la "cununa" (couronne - fête de la moisson) (18).

La position occupée par chacun dans le cadre de la communauté vicinale était marquée par son costume ("port"). Voici à ce propos une relation recueillie au village de Mârza (département de Dolj, en 1878) qui comprend cette formule: "A partir de leur quinzième année, le jeune homme et la jeune fille peuvent bien grimper le côteau. En effet, après avoir accompli cet âge-là, ils doivent changer de costume, le jeune homme aussi bien que la jeune fille; le jeune homme peut faire couper ses cheveux et s'acheter une pelisse et de nouvelles chaussures; la jeune fille, elle aussi, doit faire couper ses boucles, lier ses cheveux avec une cordelette, tandis que ses parents doivent lui acheter, à elle aussi, pelisse et souliers". Il y avait aussi certaines pratiques, certains jeux, comme par exemple (19) les "càlușari" (danseurs hommes), ou les "paparude" (jeunes filles qui invoquent la pluie) pour lesquels ils recevaient des vêtements appropriés (20).

Le passage à l'âge mur était marqué par le mariage. Les rituels inspirés par celui-ci, comme les fiançailles et la cérémonie nuptiale avaient pour but en premier lieu d'assurer la publicité de l'acte conclu devant la communauté tout entière (21). Il s'agissait, en effet, d'un moment solennel et décisif dans l'existence des deux conjoints, d'une cérémonie susceptible de "conférer un sens à l'existence". En effet, on estimait que "c'est par le mariage seulement que l'homme parvenait à devenir un homme tout entier, un homme authentique, dans le véritable sens du mot" (relation du village de Mihai Kogàlniceanu, département de Ialomița, recueillie en 1970) (22). Toute une série de dictons populaires concevaient "l'homme privé d'épouse comme l'homme privé de sa propre chemise", ou bien, "la femme sans conjoint comme la quenouille sans fuseau"; on disait aussi que "là où il n'y a pas d'homme dans la maison il n'y a pas du pain sur la table" et que "la maison sans souliers de femme est pareille à une maison déserte" (23). Dans les régions à forte population pastorale, le mariage, ainsi que la réception des jeunes dans la ronde ("hora") du village, manifestant ainsi leur désir de se marier, ne pouvait avoir lieu qu'en respectant "l'ordre des âges".

Après le mariage, les enfants quittaient la maison paternelle; seul y demeurait d'habitude le dernier né, qui devait se marier aussi et qui héritait la maison paternelle (24). C'est pour cette raison que le mariage des jeunes gens avait aussi le caractère et l'effet d'un véritable acte d'émancipation. Ce n'était pas seulement la jeune fille, mais aussi le garçon qui recevaient après leur mariage la quote-part de l'héritage qui leur était dû. Par cet acte les enfants qui se mariaient se séparaient de leurs parents (pratique connue sous le nom de "usebire" - différenciation), même alors qu'ils continuaient à habiter le même maison que leurs parents. Il y avait aussi un moment du rituel, qui marquait cet aspect. En effet, dans "le spectacle des épousailles" on comptait un moment particulièrement émouvant, celui où l'épousée disait adieu à ses parents ("ràmasul bun"). On avait l'habitude de chanter en cadence, à ce moment-là: "Ia-ți mireasà ziua bunà, - De la tatà, de la mumà" (Epouse, fais tes adieux o ton père, à ta mère). Les nouveaux conjoints devaient aussi remercier leurs parents pour tous les soins que ceux-ci leurs avaient prodigués durant leur enfance; ils recevaient la bénédiction des

parents (25). Les dons que les conjoints faisaient à ce moment-là - ainsi que les dons faits au moment des fiançailles - représentaient une récompense pour les sacrifices consentis par leurs parents jusqu'à ce moment-là (26).

Toute une série d'autres rituels avaient pour but d'introduire le nouveau couple dans la vie du village, comme par exemple celui connu sous le nom de "luarea apei de la fântână" (la première prise d'eau à la fontaine du village), ainsi que dans les affaires administratives et dans les pratiques spirituelles de la communauté vicinale (27). Dans les anciennes communautés villageoises roumaijnes, le mariage avait aussi un caractère virilocal; c'était en effet l'épouse qui, en règle générale, devait habiter la maison de son époux. Ce n'était que d'une manière exceptionnelle que l'époux venait habiter la maison de son beau-père, pratique qui s'appelait "ginerirea pe curte" (devenir le gendre d'une cour). Chez les Vlaques Fârsherotes de Macédoine, la jeune épouse, exactement comme dans l'ancien droit romain, était censée être "loco filiae" et, en tant que telle, avait l'obligation de participer aux actions par lesquelles on honorait la mémoire des ancêtres de son époux (28).

Le nom constituait une expression de la personnalité de son porteur; c'est pourquoi tout changement de nom comportait aussi un sens social. Après le mariage, l'épouse prenait le nom et le prénom même de son époux et s'appelait, par exemple, Maria de Ion Popa. A son tour, l'époux qui habitait la maison de son beau-père, prenait le patronyme de ce dernier. C'est que, "si on habite la maison du vieux (beau-père), on doit prendre son patronyme" (29).

L'époux qui, par son mariage, entrait dans "le rang des hommes", acquérait par ce fait le droit de prendre part aux affaires collectives du village; il pouvait prendre la parole dans les réunions et devait aussi assumer certaines charges publiques. Toute une série de cérémonies rituelles ne pouvaient être accomplies que par des hommes seulement, comme par exemple couper les cordes, ou vrilles des vignes ("gurbanul viilor", "trifonul", ou bien le "zarizan") (30). Les femmes mariées, à leur tour, constituaient un groupe d'âge bien à part. A ce groupe était dévolue la pratique de certains rituels de fertilité des champs ou bien de certains rites apotropaïques ou prophylactiques ("la chemise de la peste" par exemple) (31), ainsi que celle de certains rituels à caractère juridique, attestés par une relation obtenue dans le département de Bistrița Năsăud (Transylvanie). Dans certaines régions, les femmes mariées organisaient des fêtes où elles étaient seules à participer ("babinden") les hommes en étant exclus (32).

La femme mariée avait beau être respectée dans son ménage, où l'on tenait compte de son rôle essentiel; elle n'était pas admise à participer aux affaires publiques, dans les anciennes communautés vicinales roumaines. Dans le système de l'ancien droit roumain coutumier, la femme mariée prenait part, à part égale avec ses enfants lors de la dévolution successorale. On observe toutefois que dans les régions où l'élevage était développé, ce qui obligeait les hommes à s'absenter souvent, pour la transhumance (c'est le cas par exemple des "mocani" de Transylvanie, ou des Vlaques balkaniques), les femmes mariées avaient un droit de décision accru, à la fois s'il s'agissait de leur ménage, du mariage des enfants et même des affaires publiques (33). Afin d'arriver à atténuer la différence de statut juridique entre les jeunes filles et les jeunes garçons (surtout en matière successorale), une vieille coutume qui sera acceptée même par le droit écrit, admettait une fiction par laquelle on pouvait considérer une jeune fille comme étant une jeune garçon (34).

Chez les Vlaques Balkaniques, l'épouse qui devenait mère accomplissait une mutation essentielle dans son statut. En général d'ailleurs, le mariage des enfants et la qualité de beaux-parents, ou celle de grands-parents, étaient autant de contributions à une constante augmentation de prestige, à la fois dans le cercle des parents et dans la société du village. Cette situation était due au fait que le couple conjugal avait fait de la sorte, la preuve de sa sériosité et de ses qualités ménagères, ainsi qu'à l'accroissement du potentiel économique et social de la famille augmentée de la sorte.

Comme le mariage était censé être une étape obligatoire dans le cycle de vie, sa dissolution était socialement condamnée, ainsi que le second mariage, conçu comme une tentative de répétition artificielle du cycle de vie, au moyen d'un recours aux institutions. Ce second mariage était généralement assez mal vu. Les dictons disent que "la seconde épouse est pareille à un plat réchauffé", ou encore, "pas de fruit aussi amer que la seconde maison où l'on habite"; on disait aussi qu'il ne fallait jamais "chausser les sandales d'un mort" (35).

La vieillesse était loin d'être perçue comme une diminution de l'activité, du moins dans les anciennes communautés. Sauf certains cas fortuits, elle contribuait à augmenter la responsabilité et le prestige social du vieillard. Les villages roumains était jadis dirigés en fait par les "vieillards" ("bătrâni" - du latin "veterani", vieux guerriers au repos). Dans le conseil de chaque village ils étaient désignés du nom de "oameni buni și bătrâni" (les bonnes et vieilles gens) qui jouaient un rôle primordial. Ils étaient appelés par les autorités pour porter témoignage, pour garantir certains cas, ou bien pour résoudre des litiges opposant les villageois, par la procédure des cojureurs (information obtenue à Cărpiniș, district de Timiș, en 1969). Le vieillard le plus respecté du village semblait être celui qui le dirigeait; il avait le plus d'autorité, et par le passé il était perçu comme un chef du village. C'étaient les vieilles gens qui formaient la conseil du village, leur opinion ayant toujours par le passé une incontestable valeur (36) (Information obtenue au village de Crisclor, district de Hunedoara, en 1969).

Naguère les vieillards administraient le village, en constituant une équipe dirigeante. Et c'étaient toujours les plus âgés qui constituaient les délégation représentantes du village (37).

Les personnes âgées avaient le droit d'être respectées, surtout s'ils avaient "les cheveux blancs", ou "la barbe blanche". Ce n'était pas là une loi imposée dans le cadre des familles, quiconque transgressait cette loi encourait l'oppobre général (information recueillie au village de Coșoveni, district de Dolj, en 1878). Les jeunes gens s'adressent toujours aux vieillards en les appelant "oncle un tel"! "père un tel"! Les vieilles gens interpellent les jeunes en leur disant "un tel"! ou bien "neveu un tel"! S'ils sont encore plus jeunes, ils les appellent par le nom (38). On avait l'habitude de solliciter le concours des vieilles femmes lorsque des épouses étaient sur le point d'accoucher, pour la préparation de certains remèdes, ou bien pour invoquer les forces surnaturelles, ce qui semble être une survivance de l'époque du matriarcat.

La mort, censée représenter essentiellement la fin de l'activité biologique marquait un véritable saut du cycle de vie. Ce n'était pas toutefois le dernier, sous un grand nombre d'aspects. Le départ de ce monde était accompagné par des rituels qui, dans leurs grandes lignes - et conformément à la loi de symétrie - prenaient un développement pareil à ceux qui saluaient la venue au monde. Comme lors de l'accouchement de la mère, l'agonisant était déposé sur la terre nue, afin de pouvoir mieux rendre son âme à Dieu (39). On croyait que des êtres surnaturels présidaient et assistaient aussi bien à la naissance (les fées) qu'au trépas de l'homme (le cheval psychopompe, "l'oiseau de l'âme" qui porte l'esprit du trépassé); de même, toutes les influences maléfiques possibles devaient être écartées lors de la naissance (la couvade, le balai), du mariage (la danse aux carrefours, le transport de la mariée dans les bras de l'époux au-delà du seuil de la maison où elle allait habiter) et de la mort (l'établissement de planchers de drap aux carrefours, le "masque-chemise"). Le blé, en tant que symbole de l'abondance et que fruit de la terre, intervenait lui aussi à chacun des cycles de la vie. Lorsqu'un enfant était né, on mettait des grains de blé dans son premier bain, et on en mettait aussi sur le "plateau des fées; lors du mariage, on jetait à pleines mains des grains de blé aux jeunes époux, alors qu'ils pénétraient dans la maison où ils devaient habiter; enfin, aux enterrements, le gâteau funèbre était fait avec du blé, et, au service funèbre par lequel on commémorait sept années après la mort de quelqu'un, on confectionnait les soi-disant "oiseaux de l'âme" en utilisant de la pâte de blé, et on accrochait ces gâteaux aux branches de "l'arbre de mort". C'étaient les femmes qui présidaient aux rituels funèbres, par l'exigence secrète de la même symétrie qui leur assurait un rôle exclusif aux rituels spécifiques à la naissance (40).

Cette analogie des rituels pratiqués aussi bien à la naissance qu'à la mort est aussi attestée par les anciennes pratiques de la région montagneuse de la Vrancea, située au sud-ouest de la Moldavie, dans la courbure des Carpathes. La mort était pour les survivants une véritable occasion de liesse, car l'on considérait que le mort venait de s'affranchir de tout déboire et de toute souffrance. Par contre, tout nouveau-né était plaint, surtout s'il s'agissait d'une fille, dans certaines autres régions (41).

Un preuve caractéristique de plus de la conception objective et du caractère obligatoire du cycle de vie nous est offerte par une coutume bien impressionnante. Il s'agit de ce que l'on appelait "les noces du mort". Lorsque le mort était un célibataire, on avait l'habitude de l'habiller dans des habits nuptiaux et de faire orner en son honneur un arbre nuptial, d'habitude un sapin (42).

Malgré sa disparition sur le plan physique, la personnalité du défuntcontinuait à survivre dans le système juridique populaire des villages roumain où fonctionnait le droit coutumier. Cette survivance se manifestait par l'obligation d'exécuter fidèlement ses dernières volontés ainsi que la prise en charge des obligations et des dettes éventuelles du mort par ses héritiers (43). Il y avait aussi la superstition très largement répandue jadis de la peur à l'égard de certaines actions maléfiques auxquelles pouvaient se livrer les morts. C'est popurquoi il y avait certains jours (44) où les disparus étaient censés participer aux repas, ensemble avec les vivants, danser avec eux la ronde (45). On pensait que c'était un moyen de les adoucir et de les empêcher de revenir sur la terre faire des méfaits sous forme de fantôme ou bien de vampire ("strigoi").

On considérait en général que l'esprit humain se trouvait être après sa mort terrestre, orienté par trois hypostases: 1) d'abord comme absolument détaché - sauf certains cas très graves - du monde terrestre; 2) ensuite, en relation magique et mythique avec ce même monde terrestre; enfin 3) complètement intégré dans le monde cosmique (46). On sait bien du'Hérodote appelait les anciens habitants de la Roumanie actuelle, les Gètes, "le peuple qui croit être immortel" (Livre IV, Melpomène, XCIII). C'est justement cette croyance qui les faisaient considérer la mort non pas comme la conclusion du cycle de vie, mais bien comme la continuation de ce cycle dans "l'autre monde", auquel l'imagination populaire devait conférer une variété infiniment plus étendue que celle des différentes croyances religieuses (47).

En encadrant le cycle de vie dans des processus infiniment plus amples, qui se déroulaient à la fois sur le plan ontologique et sur le plan cosmologique, on a réussi à donner à ce cycle un sens à la fois objectif et partant irréversible, en tant que complément naturel. L'homme, à son tour, ne saurait maîtriser ce processus qu'en se soumettant à ses lois. Il ne s'agit pas, toutefois, d'un fatalisme pareil à celui qui semble endémique à tout l'Orient. En effet, dans la conception populaire roumaine, l'homme ne demeure jamais passif durant chacune

étapes du cycle de vie. Au contraire, on discerne dans le folklore roumain un soin tout particulier qui oblige l'homme à intervenir activement dans chacun des moments principaux du déroulement du cycle de vie. Les étapes de ce cycle prennent la valeur d'autant de sauts qualitatifs accomplis par l'homme, en tant qu'individu, mais aussi bien par la société dont il fait partie et avec laquelle il se trouve toujours en rapport. On peut discerner dans ces processus non seulement certaines "pratiques initiatiques" (48), mais aussi d'incontestables "rites de passage" par lesquels l'individu réussit à s'intégrer dans la communauté des vivants: la naissance d'abord; la séparation de l'homme de sa famille et son intégration dans la vie sociale, par le mariage; enfin, son retour à la communauté des esprits, par la mort. Et à tous ces rites destinés à faire dépasser la "crise de passage" on voit participer non seulement le groupe des parents de ceux en cause, mais bien toute la communauté du village (49).

En effet, l'importance de chacune de ces étapes du cycle de vie dépassait bien dans la mentalité populaire roumaine le simple cadre social, qui d'ailleurs ne passait pas généralement au delà des confins du village. Le cycle de vie entraînait l'univers tout entier dans son développement. L'on peut parfaitement s'en rendre compte en analysant toute une série de productions populaires qui exprimaient le même parallélisme existant entre la venue au monde de l'homme, son intégration dans la nature terrestre et son départ vers une autre nature, la nature cosmique, "afin de réaliser de la sorte la loi /de la nature/" (50).

Le scénario funéraire, si impressionnant, connu sous le nom bizarre de "la ronde des vieux oncles" ("hora uncheşilor") résumait admirablement cette conception cosmique: "Buvez donc et mangez / Chantez donc et dansez / Car il n'est pas mort / Il est parti seulement / Dans le monde qui a été!" (51).

C'est la pensée participative, issue sans doute à partir de certains éléments très anciens d'un matérialisme assez naïf, que l'homme - ainsi d'ailleurs que le monde tout entier qui l'entoure - est censé être une bien petite partie de l'univers cosmique. En tant que tel, il doit nécessairement être soumis aux mêmes règles concenrnant sa venue au monde, son développement et sa disparition finale de ce bas monde, comme absolument tous les autres éléments de la nature. Si son essence demeure constamment la même, son évolution l'oblige à changer plusieurs fois de forme, et d'assumer de nouvelles et de nouvelles hypostases. C'est justement ce qui confère une vision optimiste dans la vision ancestrale roumaine, concernant le vrai sens de la vie. On découvre là un des traits essentiels de la structure psychique du peuple roumain. C'est justement ce trait-là qui doit lui faire attribuer une place à part dans l'espace des axes - d'ailleurs assez hypothétiques - atlantique et hyperboréenne; ainsi, d'ailleurs qu'une autre croyance spécifique à ce même peuple; sa conviction profonde, ancestrale, concernant le triomphe final du Bien sur le plan axiologique (52).

Ces constantes psychologiques du peuple roumain constituent une véritable permanence mentale, à partir des temps les plus reculés et jusqu'à nos jours. En depit des nuances imposées par certaines valences nouvelles introduites successivement dans les étapes de l'organisation sociale du peuple roumain (53), ces constantes psychologiques contribuent à lui fixer une place à part dans la grande famille des peuples.

N O T E S

1) L. Lévi-Bruhl - Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Paris, 1910, 461 p. Voir aussi J. Przyluski - La participation; Paris, 1940.

2) Istoria literaturii române; vol. I, 2-e édition, Bucarest, 1970, p. 34. Voir aussi G. Vrabie - Folclorul. Obiect, principii, metodă, categorii; Bucarest, 1970, 2-e partie. Ernest Bernea -"Incercare teoretică la studiul obiceiurilor". Revista de etnografie şi folclor, XIII, 1986, n° 5. Kornelia Jakubikova -"Funkcia tradicie v običajach živetnehe cyklu človeka". Slovenski narodopis, Bratislava, XXXIV, 1968, n° 1-2, pp. 191-194. Pour le caractère collectif de la pensée primitive dans les sociétés traditionnelles, voir Ch. Blondel - La mentalité primitive, Paris, 1926, pp. 45 sq.

3) R. Vulcănescu - Mitologie română; Bucarest, 1987, p. 168. En ce qui concerne l'évolution historique du cycle mythologique: préexistence - vie - mort -postexistence voir aussi Mircea Eliade - Le sacré et le profane; Paris, 1965, pp. 6 sq.

4) L. P. Marcu - "Vechi obiceiuri juridice în comuna Şanţ". File de istorie, Bistriţa; 1972, pp. 206 sq. J. J. Bachhofen - Das Mutterrecht; Stuttgart, 1861, le chapitre introductif. Sur les incantations magiques de protection et de voeu à l'occasion de la naissance voir Mihai Pop et P. Ruxăndoiu - Folclor literar românesc, 2-e édition, Bucarest, 1978, pp. 185 sq.

5) I. Peretz - Istoria dreptului românesc; vol. II, première partie, 2-e édition, Bucarest, 1928, p. 183.

6) L. P. Marcu - "Le système juridique traditionnel chez les Vlaques balkaniques". Recherches sur l'histoire des institutions et du droit, X, Bucarest, 1983, p. 71. Simion Florea Marian - Naşterea la Români; Bucarest, 1892, 441 p. Pour le caractère symbolique des rituels de la séparation de l'enfant de se parents voir A. Brovskov - "Enfants vendus, enfants promis". L'Homme, Paris, 1988, n° 105, pp. 76-87.

7) I. Scurtu - Termenii de înrudire în limba română. Bucarest, 1966, première partie. Des aspects comparatifs chez N. Petrescu - Primitivii; Bucarest, 1944, pp. 159 sq.

8) Scurtu, op. cit., première partie. Al. Herlea - "Aspects de l'histoire du statut juridique de l'enfant en Roumanie". Recueils de la société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, tome XXXVI, "L'Enfant", Paris, 1977, pp. 555 sq.

9) T. Pamfile - Frăţia de cruce şi alte înrudiri sufleteşti la Români; Bârlad, 1920, 37 p. P. Negulescu - "Adopţiunea fraternă sau înfrăţirea. Studiu comparativ". Convorbiri literare, XXXII (1898), n° 3, pp. 276-296. At. Marienescu -"Mătcălăul sau înfrăţia şi însurăţia". Familia, XXX, 1894, p. 126. Maria Cristescu - "Despre structura, semnificaţia şi originea unui obicei străbun: mătcălăul". Tibiscum,VI, pp/ 91-95; Caransebeş, 1986.

10) L. P. Marcu - "Formes traditionnelles de la vie de famille au village de Svinjica". Etnoloski Pregled, XI, pp. 47-60, Belgrade, 1973.

11) G. Cronţ - Instituţii medievale româneşti. Infrăţirea de moşie. Jurătorii; Bucarest, 1969, première partie.

12) Scurtu, op. cit., pp. 226 sq.

13) Herlea, op. cit., p. 557.

14) Istoria dreptului românesc, I-er tome, Bucarest, 1980, p. 78.

15) Ibidem, p. 510.

16) Istoria literaturii române, O, pp. 18 sq.

17) Traian Herseni - Forme străvechi de cultură poporană românească. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Ţara Oltului; Cluj-Napoca, 1977, 338 p. G. Marinescu - "Despre originea, semnificaţiile şi tipologia unui obicei străvechi: strigarea peste sat". Folclor Literar, Timişoara, 1967, pp. 111-149.

18) Adrian Fochi - Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea; Bucarest, 1976, pp. 110 sq et 316 sq.

19) Bibliothèque de l'Académie Roumaine (BAR); Fond. B. P. Haşdeu, ms. 4347, f. 339 v, n° 253.

20) R. Vuia - Căluşarii, dans vindecător; Bucarest, 1924. Fochi, op. cit., pp. 36-54 et 222-226. Lia Stoica-Vasilescu - "Paparuda". Revista de etnografie şi folclor, XV, n° 5, Bucarest, 1970. I. Cuceu et Maria Cuceu - "Un obicei agrar, Paparuda". Marisia, X, Tg. Mureş, 1980.

21) I. Scurtu - Spectacolul nunţilor; Bucarest, 1969, 639 p. Elena Sevastps - Nunta la Români; Bucarest, 1889, 406 p. Sim. Fl. Marian - Nunta la Români; Bucarest, 1890, 364 p.

22) Archives de l'Institut d'études sud-est européennes, le fond Coutumes juridiques, ms. III, f. 6, n° 42. Voir aussi Pop et Ruxăndoiu, op. cit., pp. 188 sq.

23) Ghicitori şi proverbe; vol. II, Bucarest, 1957, p. 43.

24) L. P. Marcu - Aspects de la vie de famille..., pp. 51 sq.

25) I. Meiţoiu - op. cit., p. 378. I. Şeuleanu - Poezia populară de nuntă; Bucarest, 1985, pp. 187-198. La séparation du marié de ses jeunes compagnons est aussi un moment de profonde émotion: "Beau marié, beau marié / Désormais ton plumage (au chapeau) disparaîtra / Tu ne porteras point de plumage aux fleurs / Tu ne participera aux véillées désormais" (ibidem, pp. 198 sq.).

26) L. P. Marcu - "Quelques considérations sur les coutumes comme système normatif vicinal dans le sud-est de l'Europe (seconde moitié du XIX-e siècle - première moitié du XX-e siècle)". Bulletin de l'Association internationale d'études du sud-est européen, X/1972, n° 2, pp. 188-189. A. Gorovei - Datinile noastre la nuntă; Bucarest, 1910, 108 p. En ce qui concerne le sens des cadeaux, voir Anna Zambrzycka-Kunachowicz, "O Możliwościach analizy wymiany darow", in Prace etnograficze, Cracovie, XVIII, 1983, pp. 7-12. S. Harrell et Sara A. Dickey - "Dowry systems in complex societies"; Ethnology, XIV/1985, n° 2, pp. 105-120.

27) Ştefania Cristescu-Golopenţia - Gospodăria şi riturile magice ale femeilor din Drăguş (Făgăraş); Bucarest, 1940, 116 p. Voir aussi infra, note 48.

28) L. P. Marcu - Le système juridique traditionel..., p. 71. Le même, "Vechi obiceiuri juridice în subzona Săcele", in Cumidava, Braşov, VI, 1971, p. 579.

29) Xenia Costa-Foru - Cercetarea monografică a familiei. Contribuţie metodologică; Bucarest, 1939, 111 p. H. H. Stahl - "Sistemul onomastic drăguşean". Arhiva pentrui ştiinţa şi reforma socială, XII/1934, n° 1-2.

30) Fochi, op. cit., pp. 265-266 et 334-335. N. Mironescu - "Practici, credinţe şi obiceiuri legate de viticultură"; Revista de horticultură şi viticultură, XVII.1968, n° 3, pp. 55 sq.

31) I. A. Candrea - Folclorul medical român comparat. Bucarest, 1944, p. 225.

32) L. P. Marcu, Aspects de la vie de famille..., p. 55. Irina Rădulescu-Valasoglu - "La condition de la femme dans le droit roumain",in Recherches..., VII,VIII, 1982-1983, pp. 33-42.

33) L. P. Marcu, Vechi obiceiuri..., p. 551. Le même, Le système juridique traditionnel..., p. 71.

34) Istoria dreptului românesc, tome I-er, pp. 239, 491, 520, 530, 537, 562. Herlea, op. cit., pp. 569 sq. Gh. Cronţ, op. cit., pp. 45 sq.

35) Ghicitori şi proverbe, p. 46.

36) AISSEE, ms. XXIV, f. 1, n° 4-5.

37) Loc. cit., ms. XVII, f. 2, n° 4. R. Vulcànescu - Etnologie juridicà; Bucarest, 1970, pp. 188-205. En ce qui concerne la gérontolatrie, voir le même, Mitologie..., pp. 216-217.

38) BAR, fond B. P. Haşdeu, ms. 4347, f. 212 v, n° 87. Marica Pietreanu - Salutul în limba românà. Studiu socio-lingvistic; Bucarest, 1984, pp. 37 sq.

39) Vulcànescu, Mitologie..., p. 446. Tudor Pamfile - Pàmântul dupà credinţele poporului român; Bucarest, 1924, 64 p. Pour l'utilisation à l'occasion des noces du chant de l'aurore au caractère funéraire, voir G. Vrabie, op. cit., pp. 250 sq. et Meiţoiu, op. cit., pp. 517 et 611.

40) Vulcànescu, Mitologie, p. 556. Th. Burada - datinile poporului român la înmormântàri; Iassy, 1882, 158 p. Sim. Fl. Marian - Inmormântarea la Români; Bucarest, 1892, 503 p. A la naissance la mère gémit et l'enfant pleure, la mariée pleure quand elle quitte la maison paternelle, celui qui agonise est surchargé et ses parents pleurent; le parallèle met en lumière un caractère rituel. P. Alexàndoiu; op. cit., pp. 109 sq. Pour comparaison, voir F. Mehmeti - "Zakone, rite e besime vdekjeje në Kelmend". Etnografia Shqiptare, IX, 1980, pp. 333-358. L. Jacolliot - Les traditions indo-asiatiques; Paris, 1879, pp. 297 sq.

41) Vulcànescu R. - Màştile populare; Bucarest, 1970, pp. 155-156.

42) "(Rast, départ. Dolj, 1971) Pour les hommes restant célibataires toute la vie on met sur leur tombeau un sapin tout à fait comme aux noces... On fait aussi une mariée (symbolique) à l'aide d'une grande chandelle ornée de quelques fils d'argent et portée par une jeune fille" (AISSEE, XXXI, f. 4, n° 41). I. Muşlea - "La mort-mariage: une particularité du folklore balkanique"; Cercetàri de entografie şi folclor, II, Bucarest, 1972, pp. 7-28; idem, "Contribuţii la studiul Mioriţei", dans op. cit., p. 35.

43) Pour le rapport de causalité se trouvant à la base de la continutié de la personnaltié du défunt dans les sociétés traditionnelles voir G. Welter - Les croyances primitives et leurs survivances; Paris, 1960, pp. 36 sq.

44) Voir par ex. Elena Niculiţà-Voronca - Sàrbàtoarea moşilor în Bucureşti; Bucarest, 1915, 108 p. V. Bogrea - "In jurul Alexandriei. Paştele blajinilor şi altele", in Pagini istorico-filologice; Cluj, Napoca, 1971, pp. 450-460. G. Ştrempel - "Contribuţii la cunoaşterea legendei blajinilor". Revista de istorie şi teorie literarà, XIX/1975, n° 2, pp. 263-273.

45) R. Vulcànescu - "Gogiul, un spectacol funerar". Revista de etnografie şi folclor, X/1965, n° 6, pp. 613-625. N. I. Dumitraşcu - Strigoii din credinţele ş,i povestirile poporului român; Bucarest, 1929, 29 p. Sur les procédés de "destrigoire" (mise en fuite des vampires) et d'anthropophagie rituelle dans la région de Vrancea, cf. Vulcànescu, Mitologie..., p. 171; le même, Etnologie juridicà, pp. 203 sq. En ce qui concerne le caractère ambivalent - malin ou bénin - des esprits des défunts, voir G. Walter, op. cit., p. 35. J. Fraser - Ramura de aur, vol. IV, Bucarest, 1980, p. 36. E. Jobbe-Duval - Les morts malfaisants..., Paris, 1924, 334 p.

46) Vulcànescu, Mitologie..., p. 169.

47) B. P. Haşdeu - "Migraţiunile postume ale sufletului dupà credinţele poporului român din Banat". Cuvente den bàtrâni, II, Bucarest, 1984, pp. 493-500. T. Pamfile - Vàzduhul dupà credinţele poporului român; Bucarest-Leipzig-Vienne, 1916, 181 p. P. H. Stahl - "Le départ des morts. Quelques exemples roumains et balkaniques". Etudes Rurales, 1987, jan.-juin, pp. 215-241. Sur le sens des piliers mortuaires et de "l'oiseau de l'âme" symbolisant le vol de l'univers chtonique de la mort vers le cosmos, cf. R. Vulcànescu - Coloana cerului; Bucarest, 1972, p. 116. Gh. Pavelescu - "Pasàrea sufletului. Contribuţii pentru cunoaşterea cultului morţilor la Români". Anuarul arhivei de folclor, VI/1942, pp. 33-41. Pour comparaison voir I. E. Lips - Obârşia lucrurilor. O istorie a culturii omenirii;Bucarest, 1958, pp. 532 sq. M. Tirtja - "Aspekte të kultit të parëve e të të vdekurre ndër shqiptarët". Etnografia Shqiptare, X/1980, pp. 51-96.

48) E. Crowley - The Mystic Rose; 4-e édition, Londres, 1932, pp. 272 sq. En ce qui concerne le rôle du parrain à l'initiation du filleul, mais aussi des nouveaux époux, voir I. Şeuleanu, op. cit., pp. 207 sq. Voir aussi la note 27.

49) Arnold van Gennep - Les rites de passage; Paris, 1909. M. Pop - "Mitul marii treceri"; Folclor Literar, II, Timişoara, 1968, pp. 79 sq. M. Dàncuş - "Rituri de separare, agregare şi iniţiere în faza copilàriei. Zona Maramureş". Marmaţia, V-VI, 1979-1981, pp. 447-459.

50) E. Bernea - Cadre ale gândirii populare româneşti; Bucarest, 1986, p. 317. V. Rusu - "Lumea într'o variantà a Mioriţei din Transilvania". Revista de etnorafie şi folclor, XXIX/1984, n° 2, pp. 175-176. Al. Dima - Viziunea cosmicà în poezia româneascà; Jassy, 1982, 174 p. Al. Paleologu - Treptele lumii sau calea càtre sine a lui Mihail Sadoveanu; Bucarest, 1978, 210 pp. Pour comparaison, consulter P. Radin - The Road of Life and Death; New York, 1946.

52) V. Lovinescu - Creangà şi 'Creanga de aur'; Bucarest, 1980. R. Guénon La place de la tradition athleutéenne dans la manvantara", in Le voile d'Isis; 1931, pp. 495sq. 103

53) C. Noica - Sentimentul românesc al fiinţei; Bucarest, 1978. T. Graur - "Schimbàri structurale şi funcţionale în sistemul obiceiurilor de familie". Anuarul Muzeului de etnografie al Transilvaniei, 1978, pp. 431-443. V. Vetişeanu - Progresul uman şi tradiţiile culturii; Bucarest, 1973, 192 p.

L'UTILISATION DES PLANTES NARCOTIQUES ET HALLUCINOGENES PAR LES GETO-DACES ET LES ROUMAINS

Andrei Oişteanu

Nous nous proposons de présenter dans cette étude quelques informations et hypothèses concernant une question d'ethnobotanique et d'etnoiatrie: l'utilisation des plantes psychotropes dans l'espace carpato-danubien-pontique, depuis l'antiquité et jusqu'au début du XX-e siècle. Cette question a été en général éludée par les ethnologues roumains, ce qui est sinon excusable, du moins explicable. L'absence d'études consacrées à ce sujet n'est pas seulement motivée par la pauvreté des informations, mais surtout par la difficulté qu'éprouve le chercheur à se détacher des questions de notre siècle - un siècle accablé par le fléau de la toxicomanie. Néanmoins, ce serait une erreur que de considérer les différents aspects des civilisations archaïques et traditionnelles dans la perspective des coordonnées morales et culturelles de notre époque. Plus même, nous sommes persuadé que l'étude sans préjugés de cette question est profitable non seulement pour une meilleure connaissance de la botanique populaire et du folklore médical roumain, mais également pour élucider certains aspects inédits que présentent la magie, la mythologie et la religion chez les populations de ces contrées.

*

Une des plantes à vertus psychotropes, utilisée en Roumanie depuis les temps les plus anciens, est la mandragore (roum. "màtràguna"). On connaît aujourd'hui, grâce aux études de Simeon Mangiuca, Sim. Fl. Marian, Elena Niculiţà-Voronca, Valer Buturà et Mircea Eliade, les principaux aspects du scénario magico-rituel de la cueillette, du transport, de la préparation et de l'utilisation de cette plante. Un scénario qui comprenait la circumambulation rituelle et la nudité magique, l'expression mimée de l'acte sexuel, le don d'offrandes spécifiques, la récitation d'invocations et de formules incantatoires, l'accomplissement de conditionnements magiques où entraient en jeu des éléments concernant le lieu, le temps, le costume, le comportement, la gestuelle, etc., la mandragore y jouant le rôle d' "herbe sacrée" ou d'amulette porte-bonheur, et étant utilisée en tant que médicament, aphrodisiaque, hallucinogène, etc.

Un aspect essentiel de la question viserait à établir dans quelle mesure les qualités thérapeutiques et psychotropes de la mandragore déterminèrent son statut de prototype végétal idéal, de plante miraculeuse à innombrables virtualités magiques et mythiques. Mais la question peut être également posée en termes réciproques: dans quelle mesure le prestige magique et mythique acquis par la plante a-t-il mené à l'éxagération de ses qualtiés thérapeutiques? Il est certain que toutes les parties de la plante, mais surtout sa racine, ses feuilles et ses fruits sont riches en alcaloïdes (atropine, belladonine, hyoscyanine, scopolamine etc) dont l'action pharmacologique est particulièrement forte: elle provoque l'inhibition des terminaisons nerveuses para sympathiques, excite le système nerveux central, accélère le rythme cardiaque, provoque la mydriase (1) etc. Les vertus psychotropes de la mandragore étaient connues aussi dans l'Antiquité (cf. Dioscoride et Pline). Additionné ou non d'opium et de jus de jusquiame, le jus de mandragore était utilisé comme anesthésique pendant les opérations chirurgicales depuis les temps antiques et jusqu'après le moyen âge. La jusquiame (suggestivement nommée dans le peuple aussi "nebunariţà" - 2) est, comme la mandragore, une plante toxico - hallucinogène, de la même famille des Solanacées. Parce qu'elle contient les mêmes alcaloïdes que la mandragore et qu'elle est utilisée comme somnifère et analgésique puissant (par inhalation de la fumée que produisent ses graines jetées sur des tisons brûlants), la jusquiame a souvent été confondue avec la mandragore dans la médecine populaire roumaine. Les Daces connaissaient et utilisaient eux aussi cette plante qu'ils nommaient "dielleïne" (cf. Dioscoride, I-er siècle ap. J.Chr.) ou "diéline" (cf. Pseudo-Apulée, env. II-e siècle ap. J. Chr). En fait, on désignait sous le nom de mandragore non seulement la variété Atropa Belladonna mais aussi, parfois, d'autres plantes; la jusquiame (roum. "màselàriţà", Hyoscyamus niger), la stramoine (roum. "ciumàfaie", Datura Stramonium) ou la petite mandragore (roum. "mutulicà" ou "màtràgunà micà", Scopolia carniolica). Mircea Eliade rappelait l'existence d'un phénomène similaire hors de la Roumanie; la mandragore, disait-il, doit avoir été le nom commun désignant plusieurs plantes narcotiques (3). Ceci semble avoir été, d'aileurs, un phénomène linguistique assez usuel. L'ancien nom du chanvre, "Bangha" - plante utilisée pour provoquer des transes extatiques dans l'ancien Iran - en était arrivé à désigner, pour beaucoup de populations de l'Asie Centrale, différentes autres plantes narcotiques utilisées par les chamans (le champignon Agaricus muscarius, par exemple) ou même le narcotique lui-même (4).

Nous l'avons vu, la mandragore n'était pas utilisée seulement comme anesthésique, mais également comme analgésique et aphrodisiaque ou comme remède contre l'insomnie et

contre la mélancolie chronique à tendances suicidaires (5). Dans l'aire roumaine, il est significatif qu'elle soit utilisée également comme antidote contre les affections neuro-psychiques, nommées en langage populaire "bântuială", "ameţeală" ou "lipitură" (syndrome dépressif), "sperietură" (trouble psychique dû à de fortes émotions), "îndrăcitură" (alliénation mentale) etc. Il est certain qu'absorbée en grandes doses, la mandragore ne guérissait pas les affections psychiques, mais au contraire, les provoquait ou amplifiait celles qui existaient déjà. Elle provoquait également la folie (ses états délirants) ou même la mort: le thé de mandragore - note Sim. Fl. Marian - "soit tue soit guérit le malade", qui doit être attaché avant qu'on ne lui administre le breuvage, "parcequ'il devient fou". En fait, la mandragore est un hallucinogène drastique. La description des états provoqués par l'administration de l'extrait de plante soulève pour Sim. Fl. Marian des problèmes de langage: "folie temporaire", "troubles de santé qui ressemblent à la folie", "étourdissements du cerveau" et autres (6).

Les onguents hallucinogènes utilisés par les sorcières de l'Europe antique et médiévale étaient composés d'ingrédients nombreux et divers; les plantes psychotropes les plus fréquemment employées (7) (séparément ou en combinaisons de deux ou trois) étaient la mandragore (7), le chanvre indien, la stramoine, la jusquiame, l'aconit et autres (8). On retrouve d'ailleurs des légendes et croyances populaires concernant l'emploi d'onguents ou liqueurs hallucinogènes, qui suscitaient les visions des sorcières (chevauchées dans les airs, rencontre avec d'autres sorcières etc) aussi dans certaines zones de Roumanie, mais les ingrédients utilisés à cet effet n'y sont jamais précisés (9). Il est cependant important que l'on n'ait pas encore établi s'il s'agissait là d'une pratique autochtone ou "importée" de l'ouest et du centre de l'Europe et, en ce cas, si c'était l'habitude qu'on en avait empruntée, ou seulement le motif épique.

*

La médecine populaire roumaine connaît et utilise encore en dehors de la mandragore, différentes autres plantes contenant des substances toxiques et psychotropes: la stramoine (Datura stramonium), la valériane-des-marais (Valeriana officinalis), le pavot (Papaver somniferum), l'aconit (Aconitum tauricum), la gratiole ou séné des près (Gratiola officinalis), la jusquiame (Hyoscyamus niger), l'agripaume (Leonurus cardiaca), la couleuvrée (Bryonia alba), la ciguë (Cicuta virosa) et autres. Les vertus des quatre dernières étaient connues des Daces, nous l'assurent Dioscoride ("De materia medica", I-er siècle ap. J. Chr.) et Pseudo-Apulée ("De medicaminibus herbarum", env. II-e siècle ap. J. Chr.), mais sans nous renseigner davantage sur la manière dont ces plantes étaient utilisées. La plus ancienne relation concernant l'utilisation par les Thraces d'une plante psychotrope nous est offerte par le géographe Pomponius Mela (I-er siècle ap. J. Chr.). Il consigne le fait que pendant leurs banquets les Thraces "jetaient dans les feux autour desquels ils étaient rasssemblés, des graines dont l'odeur (la fumée) excitait chez les convives une gaîté assez semblable à l'ivresse" ("De Chorographia", II, 2, 21). Deux siècles plus tard, un autres géographe latin, Solinus (III-e siècle après J. Chr.) donne une relation presque identique de cette coutume thrace: "Pendant les repas, les hommes (thraces) entourent les foyers, jettent dans le feu des graines d'herbes de leur pays et, après en avoir respiré l'odeur (la fumée), tous sens engourdis, ils ressentent une gaîté très semblable à l'ivresse" ("Collectanea rerum memorabilum", 10, 5). La ressemblance frappante entre les deux textes, de même que celle qui existe entre d'autres passages se rapportant aux habitudes des Thraces, nous inclinent à croire soit que les deux auteurs ont utilisé comme source d'information le même texte (antérieur au I-er siècle ap. J. Chr.), qui nous est demeuré inconnu, soit que Solinus a emprunté ses informations à l'ouvrage de P. Mela. Quoi qu'il en soit, ce qui est certain c'est que les deux auteurs parlent des Thraces, desquels P. Mela, dans un paragraphe antérieur, cité nommément les Gètes.

Ce qui est moins certain, c'est le nom de la plante dont les graines étaient ainsi utilisées. La plupart des commentateurs pensent qu'il s'agissait du chanvre, et quelques-uns d'entre-eux ont même identifié le cannabis (Cannabis indica) dont les feuilles, les fleurs et les graines sont riches en canabinol (à effet euphorisant et excitant). Néanmoins, cette variété de chanvre ne pousse pas habituellement dans les pays européens, mais en Iran, en Inde, en Asie Centrale etc. tandis que sur le territoire de la Roumanie était cultivé depuis des temps immémoriaux, la variété Cannabis sativa, utilisée comme plante textile ("Les Thraces se font des vêtements en toile de chanvre" - dit Hérodote, "Histoires", IV, 74), qui est bien plus pauvre en principes actifs. Il est donc possible qu'il s'agisse d'une autre espèce végétale dans les relations de P. Mela et Solinus. Si nous admettons cependant que les graines utilisées par les Thraces pour leurs fumigations étaient des graines de chanvre, il nous faudra opter pour l'une des solutions suivantes: c'étaient soit des graines de Cannabis sativa (chanvre cultivé) soit d'une variété de chanvre sauvage (10) ("il vient spontanément ou après qu'on l'a semé" - écrit Hérodote, idem), soit encore de Cannabis indica que les Thraces auraient réussi à acclimater dans la région pontico-danubienne, ou qu'ils se seraient procurées d'autres populations de l'Est (éventuellement, des Scythes).

La coutume des fumigations de chanvre, attestée chez les Scythes des régions du Tyras (Dniestre) et du Borysthène (Dniepr) - que Vasile Pârvan disait être des Géto-Scythes - est, sous plusieurs aspects, similaire à celle qui est attestée pour les Thraces. Hérodote (V-e siècle av. J. Chr.) consigne l'habitude qu'avaient les hommes scythes de pratiquer des fumigations avec des graines de chanvre (dans une tente dressée à cet effet), au cours d'un cérémonial de "purification" post-funéraire. "Les Scythes prennent de la graine de ce chanvre; ils entrent sous les pieux qu'enveloppent leurs manteaux et jettent cette graine sur les pierres rougies au feu; elle fume aussitôt et répand une vapeur plus abondante que celle d'aucune étuve hellénique. Les Scythes, excités par cette vapeur, se mettent à hurler; elle leur tient lieu de bain..." (Hérodote, "Hist.", IV, 75). Il est évident que Hérodote, pour lequel cette coutume était insolite, confondait une pratique rituelle avec une habitude hygiénique. Commentant ce passage, Felicia Vanţ écrit: "Hérodote confondait deux choses: la pratique du bain de vapeur, pour la propreté du corps, et une scène finale des funérailles, l'enivrement aux vapeurs stupéfiantes des graines de chanvre, lorsque les Scythes poussaient des 'hurlements' /sans doute une sorte de lamentation/ persuadés de chasser ainsi l'âme du mort de leur proximité" (11).

D'autre part, Mircea Eliade considérait que le nom des prêtres thraces, les "kapnobatai" (mentionnés par Strabon, "Géogr.", VII, 3, 3) se traduisait par "marcheurs dans la fumée". Pour l'historien des religions cette expression "se réfère à une extase provoquée par la fumée de chanvre, moyen connu par les Scythes et les Thraces (...) Dans ce cas les Kapnobatai seraient des danseurs et des sorciers ('chamans') myssiens et gètes, qui utilisaient la fumée de chanvre pour provoquer des transes extatiques" (12). Cette théorie avait été lancée dès 1873 par A. I. Odobescu et Cezar Bolliac (13). Récemment, Ion H. Crişan a apporté des arguments intéressants en faveur de la thèse selon laquelle les prêtres ascètes géto-myssiens kapnobatai seraient des "adeptes de la doctrine zalmoxienne" (14). Si ces affirmations sont correctes, la question se poserait de savoir si la fumigation (avec du chanvre ou une autre plante psychotrope) était un des moyens utilisés pour provoquer l'extase dans le cadre du culte fondé par Zalmoxis. Voici quelques nouvelles considérations dans cette direction: Pomponius Mela, Solinus et, comme nous le verrons, Pseudo-Plutarque parlent des festins des Thraces auxquels ne participaient que les hommes (Solinus est catégorique en ce sens), pendant lesquels étaient pratiquées ces fumigations de graines. Mais les auteurs antiques cités considéraient à tort que cette habitude avait pour but de provoquer "une gaîté voisine de l'ivresse". De toute évidence, cette pratique des Thraces (de même que celles, similaires, des Scythes, Iraniens, chamans etc.) n'était pas destinée à produire l'euphorie, mais l'extase, la transe mystique, une "furor religiosus". Les auteurs antiques cités décrivent, sans doute, des banquets rituels (agapes mystiques), auxquels ne pouvaient participer que certains hommes. Or, Hérodote décrit longuement, dans un passage devenu célèbre ("Histoires", IV, 94-95), les banquets rituels à participation en exclusivité masculine (tenus dans un "andreon" appartement d'hommes, spécialement construit à cet effet) dans le cadre desquels Zalmoxis initiait ces néophytes (qui n'étaient autres que "les premiers de ses concitoyens") à une doctrine dont le trait essentiel était l'immortalité / l'immortalisation de l'âme. Contemporain d'Hérodote, Platon écrivait que "les médecins de Zalmoxis... maîtrisent l'art de vous rendre immortel", leurs remèdes et leurs incantations ayant pour but de guérir "surtout l'âme" et, seulement par leur intermédiaire, le corps ("Charmides", 156). Des remèdes de Zalmoxis, cités par Platon, Vasile Pârvan rappelle "la fumigation avec des graines de chanvre" (15).

Assez récemment, Constantin Daniel a ouvert à nouveau le dossier de la réclusion dans des grottes ou demeures souterraines à laquelle se soumettaient Zalmoxis et les "homines religiosi" géto-daces (16). Ce médecin psychiâtre que fut Constantin Daniel, tenta d'expliquer les différents aspects de la doctrine religieuse géto-dace par les états hallucinatoires (visuels, auditifs, tactiles) provoqués chez les prêtres et les néophytes à la suite d'un long isolement sensoriel ("sensory deprivation") dans les ténèbres et la paix des cavernes et demeures souterraines où ils s'auto-claustraient. Selon nous, C.Daniel a surestimé le rôle de l'isolement sensoriel dans ce contexte. L'auteur constatait que de telles hallucinations étaient identiques à celles que provoquait l'intoxication avec certains extraits végétaux psychotropes. A une autre occasion - et tout en abordant également la question de l'isolement sensoriel - il admettait la probabilité que de tels moyens (la fumigation avec du Cannabis indica) aient été également utilisés par les prêtres géto-daces (17).

Un autre texte antique, négligé par les chercheurs, où l'on décrit des pratiques similaires à celles que nous venons de commenter, se retrouve dans l'ouvrage "De fluviorum et montium nominibus" (env. II-e siècle ap. J. Chr.) attribué à Plutarque. Le passage qui nous intéresse se rapporte aux Thraces établis sur la rive droite du Danube, sans doute des Odryses, localisés dans la vallée de l'Hèbre ("Odrysyum Hebrum", chez le poète Claudianus). Pseudo-Plutarque y relate ce qui suit: "Près du fleuve dont nous venons de parler /l'Hèbre/ croît une plante pareille à l'origan, dont les Thraces coupent l'extrémité qu'ils jettent dans le feu après s'être rassassiés d'aliments faits de céréales et dont ils aspirent à plusieurs reprises la fumée, puis, s'en enivrent, tombent en un sommeil pesant"

(Pseudo-Plutarque, "De fluv. et Mont. nom.", III, 3). Nous retrouvons dans ce passage les principaux éléments des textes de P. Mela et Solinus; dans le cadre d'un banquet, les Thraces inhalaient la fumée produite par une plante, qui leur provoquait une sorte d'ivresse. La question se pose à nouveau de quelle plante il s'agissait là. Il pourrait s'agir d'une espèce de l'origan (Origanum vulgare), qui contient une huile volatile (riche en thumol et carvacrol) à action sédative sur le système nerveux central et antispasmodique (comme le sont aussi l'atropine, la papavérine et autres). C'est une plante largement utilisée dans la médecine populaire roumaine, inclusivement comme analgésique et sédatif (18). Mais, en principe, il pourrait s'agir d'une autre plante psychotrope, inclusivement du chanvre dont les extrémités florales sont plus riches en alcaloïdes que ses graines. Quelques commentateurs ont soulevé fort judicieusement la question si le vin était seul à provoquer l'extase dionysiaque pratiquée par les Thraces. Au début de notre siècle, Erwin Rohde ("Psyché") était d'avis que les fumigations avec du Cannabis indica doublaient l'effet exaltant des boissons alcooliques, absorbées par les Thraces dans le cadre des cérémonies dionysiaques, mais sans fournir d'arguments en faveur de sa thèse. A son tour, Walter F. Otto ("Dionysos") affirme qu'en dehors du vin, les Thraces ingurgitaient des graines ou des feuilles de lierre qui, conformément à l'avis des pharmacologues, posséderaient des vertus psychotropes. Cette opinion s'appuyait sur un texte de Plutarque qui soutenait que les acolytes du dieu Dionysos buvaient du vin auquel on ajoutait du lierre. L'état de ceux qui absorbaient ce breuvage - écrit Plutarque - "ne doit pas s'appeler ivresse, mais plutôt un trouble, un étonnement d'esprit, tel que le causent la jusquiame et plusieurs autres plantes qui causent une sorte de fureur" (Plutarque, "Les Symposiaques", III, 2).

Des plantes hallucinogènes étaient sans doute utilisées aussi dans les sanctuaires d'Asklépios, le dieu grec (thraco-grec selon certains) de la médecine. Des traces de temples consacrés à Asklepios (Aesculape) furent découvertes aussi sur le territoire de la Roumanie: à Sarmisegethousa, à Apulum (Alba Iulia), à Ampelum (Zlatna). Le malade était d'abord soumis à des "purifications" - par le bain, l'onction ou les fumigations - après quoi il était laissé dormir dans le temple ("incubatio"), en proie aux hallucinations. Le dieu invoqué apparaissait alors en rêve au malade, le guérissant ou lui indiquant le traitement à suivre. Après l'incubatio les prêtres du sanctuaire ("asklepiades") interprétaient le rêve. Ces pratiques semblent avoir pris pour modèle celles du temple apollinien de Delphes (Asklépios était fils d'Apollon), où la Pythie, intoxiquée par des feuilles de laurier, marmonnait des réponses oraculaires "révélées par le dieu". Ces dernières étaient ensuite interprétées par les prêtres. Chez les gnostiques d'Egypte on "brûlait également des aromates" pendant l'incubatio, nous assure Iamblicos ("De mysteriis Aegyptiorum", 29). Nous ne savons pas quelles plantes étaient utilisées pour provoquer les hallucinations oniriques dans le temple consacré à Asklepios (l'asklepion). Sans doute quelques-unes de celles dont était tressée la mystérieuse couronne d'herbes, le Kyphos qui ornait la tête de la statue du dieu dans l'enceinte du temple (Pausanias, "Voyage en Grèce", III, 26, 7). Nous savons en tout cas que dans certains pays du nord de l'Afrique (Egypte, Algérie, Maroc etc.) on nomme "kif" le haschisch (extrait du Cannabis indica) combiné avec de l'opium (extrait du Papaver somniferum) et un extrait de feuilles de stramoine (Datura stramonium).

La pratique de l'incubatio n'est pas disparue au Moyen Age. Elle est attestée à Byzance (basilique de Saint-Michel) et dans l'ouest de l'Europe (à Notre-Dame). De telles pratiques survécurent aussi dans les Pays roumains pendant la période médiévale, le déroulement de l'incubation n'ayant plus lieu dans l'ancien asklepion, mais dans l'église (19).

A la moitié du XVII-e siècle (1646-1648), l'évêque Marcus Bandinus rend compte - dans un "rapport général" adressé au Pape - des transes extatiques pratiquées par des sorciers ("incantatores") en Moldavie. La pratique est spectaculaire: mimique, tremblements des membres, contorsions, chutes à terre et sommeil létargique ("mortuis similiores") de quelques heures. Lorsqu'il se réveille, le sorcier raconte ses rêves "comme des oracles". "Lorsqu'une personne (...) tombe malade, nous dit Bandinus, il s'adresse à ces incantatores" (20). Mircea Eliade se demande si de telles pratiques peuvent être qualifiées de chamaniques, mais, comme il l'a lui-même affirmé, les chamans se provoquaient à eux-mêmes des transes extatiques similaires en absorbant des /extraits de/ plantes à effets hallucinogènes (21). Pouvons-nous penser, usant d'analogie, que les incantatores moldaves décrits par Bandinus utilisaient eux aussi de tels moyens? Mircea Eliade a repris la solution (commode) du chamanologue hongrois V. Diószegy, conformément à laquelle ceux-ci faisaient partie d'une collectivité ethnique magyare (les "Tchangö") localisée en Moldavie (22). Mais une pratique fort semblable, la "chute des Rusalii", a été consignée aux XIX-e et XX-e siècles dans la diagonale de l'espace roumain, dans le Banat (23). Il nous semble évident que les pratiques menant à la chute dans la transe des femmes "des Rusalii" - attestée dans le Banat, font partie en fait de l'ample complexe rituel des "Càluşari" (ou "hommes-chevaux") appelé à guérir les malades "des Rusalii" (au sud du Danube le "càluşar" est nommé "rusalet"). Le comportement extatique et les transes des càluşari ou des malades que ceux-ci guérissent sont bien connus. Au début du XVII-e siècle, Démètre Cantemir ("Descriptio Moldaviae", XVII) disait des càluşari qu'ils avaient "le pouvoir de chasser les longues maladies", qu'ils

dormaient seulement "sous le couvert de l'église" (serait-ce là une réminiscence de la pratique de l'incubatio dans le temple?) et qu'ils portaient sur la tête une "couronne tressée de tiges d'absinthe" et d'autres plantes. En effet, dans leurs pratiques rituelles et thérapeutiques, les càluşari utilisaient quelques plantes médicinales: l'absinthe (24), l'ail, la gratiole (Gratiola officinalis), la caille - lait - jaune (Galium verum) etc. Le Dr. C. C. Ghenea, qui a donné quelques "Contributions à l'étude de la danse des 'càluşari' " conclut que les chefs des càluşari non seulement connaissaient et appliquaient "beaucoup de recettes fondées surtout sur des plantes médicinales", mais "faisaient aussi parfois des anesthésies avec des graines de chanvre" (25).

Vers le milieu du XVI-e siècle, le Prince Alexandru Làpuşneanu fit demander à plusieurs reprises à la boutique "apothicaire" de la ville transylvaine de Bistrița (fondée en 1516), différentes substances thérapeutiques, dont le cannabis (certainement "indica") (26). Cependant, les véritables bénéficiaires des vertus thérapeutiques du chanvre furent les paysans, qui utilisaient les graines de cette plante surtout dans des buts analgésiques. Décrivant la "fumigation avec des graines de chanvre", attestée chez les Thraces et les Scythes, Vasile Pârvan écrivait que c'était là une pratique "utilisée jusqu'à nos jours par nos paysans" (27). L'historien n'exemplifie pas son affirmation, mais elle est exacte. En Olténia (Petite Valachie) par exemple, mais ausisi dans d'autres zones de la Roumanie, les graines de chanvre sont utilisées de la même manière qu'il y a deux millénaires. Afin d'apaiser, de soulager ou de faire disparaître les différents maux (de tête, d'oreilles etc.) on mettait dans un "pot neuf" des tisons ardents sur lesquels on jetait des graines de chanvre dont le malade inhalait les vapeurs (28). Dans un manuscrit datant de 1788 (mss. BAR 3750), on recommande de "fumer au chanvre d'été" le malade de "lipiturà" (syndrome dépressif). Dans la zone des Monts Apuseni et dans celle de Muscel, on boit du thé de graines de chanvre pour apaiser les douleurs post-natales et en Dobroudja on prend des bains contre l'anémie, les convulsions et l'atrophie musculaire dans une eau où macèrent les extrémités florales du chanvre (30). Le chanvre est une des plantes de la pharmacopée populaire utilisée à grande échelle contre les affections neuro-psychiques.

A la fin du XIX-e siècle et au début du XX-e se trouve attestée une coutume où l'on utilise les propriétés narcotiques du chanvre et du pavot dans un but non pas thérapeutique mais rituel. Dans certaines zones de Roumanie, à la fête des "Mucenici" (martyrs), le 9 mars, lorsque "s'ouvre le Paradis pour tous les morts", on faisait cuire et on distribuait sous forme d'aumône "pour l'âme des morts" des gimblettes rituelles ("colàcei") saupoudrées de graines de chanvre ou enduites du "lait" obtenu en pilant ces graines. Les gimblettes étaient aussi enduites de miel (ou de sucre) et accompagnées parfois d'un verre de lait. Dans d'autres zones les graines de chanvre étaient remplacées par des graines de pavot (32). Dans les sociétés archaïques et traditionnelles de telles compositions (farine, miel, lait et un narcotique) sont typiques pour les libations et les offrandes rituelles offertes surtout à un "esprit gardien" du monde de l'au-delà (33). Dans le conte de "Harap Alb" (le Nègre blanc) par exemple, sainte Dimanche endort l'ours-gardien du "jardin d'au-delà" en lui administrant un breuvage de lait, de miel et, comme narcotique, de feuilles de "somnoroasà" (lasser de - Prusse). Afin de pouvoir pénétrer aux Enfers, Enée offre à Cerbère un gâteau fait de farine, de miel et de feuilles de pavot (Papaver somniferum, comme le nomme Virgile); le dragon qui gardait le jardin des Hespérides est vaincu après qu'on lui eut donné à boire du miel mélangé d'opium (Virgile, l' "Enéide"); Ulysse invoque les âmes des morts en faisant une libation de farine, eau, miel et vin (Odyssée, XI, 34-37). Si l'analogie dont nous nous servons est correcte, des graines de chanvre et de pavot - utilisées dans certaines préparations rituelles destinées à la célébration du culte des morts - pourrraient avoir le rôle de "narcotiser" symboliquement les esprits gardiens du monde de l'au-delà, d'ouvrir les portes des "douanes" et d' "aplanir" ainsi le chemin parcouru par les âmes des défunts. Ceci est, pour l'instant, une hypothèse qui - au cas où elle se confirme - apporterait de nouveaux éléments concernant la mythologie populaire de la mort et permettrait de mieux configurer l'(u)topographie du monde de l'au-delà, telle que se l'imaginait la mentalité archaïque roumaine.

*

En faisant l'incision des capsules vertes (Papaver somniferum, à ne pas confondre avec le coquelicot des champs, Papaver rhoeas), on en extrait un suc laiteux, l'opium, qui contient une vingtaine d'alcaloïdes: la morphine, la thébaïne, la codeïne, la narcotine, la papavérine etc. Homère décrivait les effets d'une préparation opiacée ("pharmakon nepenthes"), versée à Télémaque dans son vin, "une drogue calmant la douleur et la colère / un baume faisant oublier tous les maux" (Odysée, IV, 308). A la même époque, Hésiode signalait l'utilisation de l'opium dans la ville de Mekon, en Corinthe (gr. "mekon" - pavot; "mekonion" - suc de pavot, chez Dioscoride). Héraclide de Tarente (II-e siècle av. J. Chr.) recommandait d'absorber des doses massives d'opium comme remède contre la morsure des serpents venimeux. Les médecins grecs Diagoras (V-e siècle av. J. Chr.) et Erosistrate

(III-e siècle av. J. Chr.) prévenaient déjà les gens contre l'abus d'opium, inclusivement comme somnifère. Pline écrivait que les Perses utilisaient l'opium pour guérir les malades; Strabon notait la même chose pour les Arabes. Au Moyen Age, les médecins et les alchimistes arabes introduisent (à nouveau) l'opium en Europe, lequel connaîtra une carrière prodigieuse non seulement comme remède thérapeutique, mais également parce qu'il pouvait provoquer "l'ivresse blanche". Au XVI-e siècle, l'illustre Paracelse le recommandait dans le premier cas, et s'en servait lui-même dans le second. Au XVII-e siècle, le médecin anglais Thomas Sydenham tentera d'absolutiser l'opiothérapie; l'axiome qu'il formulait définit toue une époque et une certaine mentalité: "Nolem esse medicus sine opio".

En fait, en Europe, conformément aux témoignages archéologiques, le pavot (de même que la jusquiame) fut cultivé et utilisé dès le néolithique. Il était, sans doute, apprécié pour les mêmes effets pour lesquels il était aussi utilisé dans le cadre de la médecine populaire roumaine: toutes les parties de la plante (racine, tige, fleurs, capsules, graines) servent (sous forme de décoction, infusion, macération dans le vin etc.) de sédatifs, analgésiques, somnifères etc. Un calendrier imprimé à Iassy en 1785, comprend aussi "les remèdes faciles à se procurer à peu de frais que l'on devrait trouver dans les maisons des pauvres afin de leur permettre de combattre à temps leurs maux"; on y recommandait: "(Pour que) l'homme trouve le sommeil: qu'il prenne des fleurs rouges de pavot et qu'il les trempe dans de l'eau ou du vin; qu'il le boive" (35). Si les paysans autochtones connaissaient et utilisaient les différents remèdes à base de pavot dès les temps les plus anciens, en revanche l'habitude d'utiliser l'opium (nommé "afion") est certainement exogène, empruntée et de date relativement récente. Un opiat complexe comme l'est la thériaque (composée de plusieurs ingrédients, dont l'opium est le plus actif) était utilisé dès le XVI-e siècle dans les pharmacies de Transylvanie et c'est probablement à la même époque que l'opium (afion) fut connu. L'attestation la plus ancienne de ce terme se trouve dans un mansucrit du Banat (vers 1670), le "Dictionnaire valachico - latinum": "Afion: Herba soporifera". Dans le langage archaïque et populaire, le terme d'afion désignait parfois non seulement le "suc de pavot", mais aussi le pavot lui-même. Dans le cas cité, il s'agit évidemment de la plante ("herba"), de même que dans les formules de début des poésies populaires du type: "Feuille verte d'afion..." ou "Petite feuille d'afion...". La valeur sémantique du terme d'afion est plus difficile à établir dnas les recommandations thérapeutiques populaires, du type de celle qui fut attestée en Dobroudja vers 1900: "Appliquez une tanche fendue au préalable sur la ligne du ventre, mais ayant conservé ses entrailles, aspergée d'alcool et parsemée d'afion, sur le ventre afin de calmer toute douleur de ventre ou d'estomac". Cependant, cette confusion lexicale n'était pas généralisée. Dans une "Note sur les remèdes" de 1788 (mss. BAR 3750) le pavot et l'afion (l'opium) sont recommandés comme deux remèdes distincts.

Le témoignage documentaire le plus ancien concernant l'utilisation de l'opium dans des buts non médicaux date de la moitié du XVIII-e siècle. Le chroniqueur Ioan Canta décrit ainsi le Prince moldave Constantin Racoviță-Cehan: "Il était si extraordinaire qu'il prenait de l'afion le matin puis, à l'heure du crépuscule, buvait de l'absinthe à pleines potées et était gai pendant toute la journée; ce qui ne l'empêchait pas de vaquer à ses affaires". Il semble qu'un autre Prince, Nicolas Mavrocordat, préparait seul son opiat: en 1716 il envoyait même au patriarche Chrysanthe de Jérusalem une préparation d'opium "faite comme pour lui-même". Mais il était risqué et inutile de recourir à ses propres connaissances pharmaceutiques. A l'époque, nous l'assure un mansucrit de 1776 (mss B AR 3083), on trouvait en abondance chez l'apothicaire des préparations opiacées (du type de la thériaque), "toutes prêtes et préparées pour tout mal"; elles étaient supposées apporter "santé à toute épreuve", guérir la "melahonie" (sic!) et "la fantaisie ou trouble de la pensée, aiguiser et avertir l'esprit de l'homme". Il est certain que l'afion non seulement "aiguisait et avertissait l'esprit de l'homme", mais aussi l'assombrissait et n'apportait pas seulement "santé à toute épreuve" et "gaîté" comme dans le cas du Prince Racoviță, mais aussi la mort. Son contemporain homologue, le Prince Grégoire Ghica, mourait à Bucarest en 1752 - comme le note Athanasie Comen Ipsilanti - des suites d'une mauvaise application d'un traitement comprenant de la "thériaque céleste" (37) (sans doute administrée en trop fortes doses).

Il est très probable que l'habitude d'absorber de l'opium ait pénétré dans les Pays roumains surtout par la filière turque. Plusieurs arguments plaident en faveur de cette hypothèse, en premier lieu la provenance même du terme d'afion: du turc "afyon", emprunté à son tour au grec "opion" (diminutif d' "opos" - suc). C'est toujours par filière turque que nous est parvenu le mot "tiriac" (opium) et son dérivé "tiriachiu" (du turc "tiriaki" - consommateur d'opium), également emprunté au grec. Pour l'utilisation de ces mots au XIX-e siècle, voir chez Anton Pann: "Je suis celui qui a la force du pavot / et trouble les sens comme le tiriac", ou encore: "je les regardais en tiriachiu, la tête toute embrumée"; et chez les écrivains moldaves contemporains d'Anton Pann: "Satan entra dans la salle tout tiriachiu" (troublé d'opium) (C. Stamati) et "l'afion avec lequel s'enivrent les teriachi" (A. Raletti). Enfin, un autre terme turc, désignant la préparation opiacée "altînbaș", était encore utilisé en ancien roumain. C'était en fait la traduction du nom de la célèbre pharmacie vénitienne "Alla testa d'oro" (turc. "altyn bash" - tête d'or) - un des endroits les plus

prestigieux où l'on préparait la "theriaca fina". Dans le manuscrit de 1788, "Notes sur les remèdes", l'auteur (un certain Florea Copilu) recommandait de prendre de l'altînbaş contre la maladie dite "peste", mais comme le terme ne s'était sans doute pas encore généralisé, il s'empressait de l'expliquer: "du tiriiac de chez les épiciers".

Un autre argument à l'appui de l'hypothèse formulée est la large diffusion du vice de l'opiomanie parmi les Ottomans. Un vice très répandu, favorisé par la prohibition religieuse qui frappait la consommation d'alcool et abondamment alimenté par les vastes cultures de pavot du plateau d'Anatolie (existantes encore aujourd'hui). En 1546, la naturaliste français Pierre Belon notait ceci: "Il n'y a pas de Turc qui ne dépense ses derniers sous pour s'acheter de l'opium qu'il porte constamment sur soi, en temps de paix comme en temps de guerre. Ils absorbent l'opium étant persuadés que cela les rend meilleurs (guerriers) et les expose moins aux dangers de la guerre. En temps de guerre on en vend de telle quantités qu'il devient très difficile de s'en procurer dans le pays" (38). A son tour, le Prince Démètre Cantemir écrivait en sa qualité de témoin oculaire, au début du XVIII-e siècle: "Et ceux qui /les derviches, n.n./ s'abstiennent de boire du vin, font un tel usage de la liqueur du pavot et d'un autre mélange formé de plusieurs ingrédients (...), qui provoque d'abord le sommeil, puis une sorte de gaîté et une grande acuité de l'esprit. Chez les Turcs, il n'y a pas de poète, pas de savant parfait qui ne fasse usage de cette liqueur de pavot, sans cesse et dans une telle mesure que cela peut sembler incroyable à celui qui le voit. Moi-même ai vu... etc." (39). Il est certain que les deux savants exégèrent par la généralisation qu'ils opèrent, mais la situation était en grande partie réelle, surtout parmi les aristocrates, les soldats et les derviches (chez ces derniers dans des buts mystico - rituels). Par suite des fréquents séjours à Constantinople des hauts dignitaires roumains puis de l' "importation" des Princes phanariotes, l'habitude de fumer l'opium et d'absorber la thériaque pénétra, comme nous venons de le voir, aussi à la Cour princière et parmi les boyards des Pays roumains. Pendant la période phanariote, l'habitude de "boire de l'afion (mélangé au vin ou à l'eau-de-vie ("ţuică"), introduite par les apothicaires, les cabaretiers, les aubergistes et les épiciers qui faisaient négoce de denrées "coloniales" - Grecs, Turcs, Arméniens pour la plupart se répandit aussi parmi les négociants et les bourgeois roumains. Des échos de cette habitude se retrouvent aussi dans la littérature populaire, probablement aussi par suite d'une influence érudite ou urbaine (celle des violonneux, dans le cas des ballades): l'héros, Antofiţă, "le pot de vin remplissait / De l'afion ajoutait / Au père à boire donnait / Qui le buvait, s'enivrait" (40). Des images semblables se retrouvent dans les contes: "Il l'endormit avec de l'afion et il ne s'éveilla plus jusqu'au matin" ("Şezătoarea", II, n° 5-6, 1893, p. 116) ou: "Peu de temps passa et tous les gardiens se sentirent envahir par un sommeil de mort... Sans doute l'eau-de-vie contenait-elle de l'afion" (le conte "Le voleur empereur", recueilli par Petre Ispirescu).

Cependant l'écho le plus spectaculaire que l'on psuisse trouver dans un texte de littérature populaire concernant l'usage d'une préparation opiacée semble être celui d'une "Incantation pour /morsure de/ serpent", tirée d'un manuscrit de 1784. La guérisseuse - sorcière évoque la thériaque en tant que remède contre le venin du serpent: "le remède vient de la thériaque" 41). Il ne s'agit pas là d'un cas isolé. Des variantes presqu'identiques de cette incantation furent recueillies au XIX-e siècle et même au début du XX-e siècle; dans certaines on retrouve le terme de tiriac, dans d'autres les termes dérivés: "iliac", "lilaic", "chiliac" (42), mais la plupart des variantes de ce type classique d'incantation ne contiennent pas le nom du remède et sont asusi plus complètes et cohérentes (dans les cooordonnées d'une logique du magique) (43). Il est évident que c'est là la forme originelle du texte et que le terme de tiriac n'y a été inséré que plus tard. Il est possible que l'incantation comprenant le terme de tiriac (du type de celle que recèle le mansucrit de 1784) ait été concomittante avec l'administration du remède évoqué. Dans un autre manuscrit de la même époque environ, on recommandait: pour un cheval mordu par un serpent, de "couper une tranche de pain, d'y étendre du tiriac et de la donner à manger au cheval; d'enduire sa plaie avec du tiriac" (mss. BAR 842, de 1819), ou, pour l'homme: "de mélanger un peu de tiriac avec du beurre d'amandes puis d'en enduire le lieu de la morsure, ce qui le fera guérir" (44). Reste à voir dans quelle mesure la thériaque était utilisée dans le milieu rural à la fin du XVIII-e siècle. Sans doute seulement accidentellement, car on ne pouvait se la procurer que chez les apothicaires, à des prix fort salés. Quoi qu'il en soit, l'incantation consignée en 1784, atetstait tout au moins le fait qu'on connaissait les vertus magico-thérapeutiques du remède (45). Cependant, la véritable ancienneté de l'usage / connaissance de cet opiat doit être mesurée selon d'autres critères. La question qui se pose est depuis combien de temps la thériaque était utilisée / connue et, surtout, quel prestige exceptionnel était attribué à ce remède pour que son nom soit introduit dans le texte immuable d'un incantation rituelle. Pour la mentalité magique, l'altération du texte d'une incantation était inconcevable. Les conséquences auraient été graves: non seulement l'incantation pouvait perdre son efficacité (elle "perdait son pouvoir") mais, très souvent, avait un effet contraire. C'est pourquoi les textes rituels se sont conservés pratiquement inchangés le long des siècles et c'est poruquoi leur étude est tellement profitable. On y avait introduit la thériaque et,

plus même, on lui avait accordé une place privilégiée dans l'économie du texte: "le remède vient de la thériaque", semble la paraphrase insolite de la formule classique des incantations contre les morsures des serpents: "L'incantation vient de moi, le remède vient de Dieu", formule qui établit une imaginaire "division du travail et de la responsabilité" entre la guérisseuse et la divinité. Même si (ou d'autant plus, si) le remède n'était pas administré proprement-dit, le tiriac du texte cesse d'être le simple nom de la préparation, il devient une parole à vertus magiques, dont la simple prononciation peut exorciser le démon de la maladie, le chasser hors du corps souffrant.

N O T E S

BAR - Biblioteca Academiei Române.

1) Un des effets secondaires de l'atropine est la mydriase (dilatation de la pupille), effet utilisé aussi dans la médecine moderne, en ophtalmologie. Jadis, les Vénitiennes utilisaient le jus de mandragore pour provoquer la dilatation de leurs pupilles et être ainsi "plus belles". Cette habitude devait être très en vogue à en croire le nom latin de la plante qu'elle détermina: Belladonna.

2) L'effet délirant de la plante est suggéré aussi par son nom. Les Romains (cf. Dioscoride), la nommaient "insana" - démence, folie; les Hongrois la nomment "bolonditò" - qui rend fou; les Roumains l'appellent "nebunariţà" - le même sens qu'en hongrois.

3) Mircea Eliade - "La Mandragore et l'Arbre cosmique", in Revista de istorie şi teorie literarà, Bucarest, n° 3-4, 1988, pp. 126-134.

4) Mircea Eliade - Shamanism, Archaic Techniques of Ecstasy; Princeton University Press, 1974, pp. 399-401.

5) Au XII-e siècle, par exemple, Sainte Hildegarde de Bingen ("Physica", 1, 56) recommandait la racine anthropomorphe de la mandragore comme remède contre la mélancolie (cf. M. Eliade, le chap. "Gayomart, Adam et la mandragore", dans le vol. Briser le toit de la maison. La créativité et ses symboles; Gallimard, Paris, 1986, p. 228).

6) Simion Florea Marian - "Botanica poporanà românà. Màtràguna", in Revista de istorie şi teorie literarà, n° 3-4, Bucarest, 1988, pp. 114-123.

7) La ressemblance entre les visions des sorcières médiévales pendant le Sabbat et celles que Jerôme Bosch représentait dans ses tableaux a fréquemment amené les savants à se demander si le peintre n'enflammait pas son imagination comme le faisaient les sorcières, avec une substance hallucinogène (voir Robert Delavoy - Bosch; Genève, éd. Albert Skira, 1960, pp. 73-76). Si l'on accepte cette supposition, il semble que la substance absorbée était extraite des fruits de la mandragore; d'ailleurs leur présence "centrale" dans beaucoup de ses tableaux (tels que la 'Nef des fous', le 'Jardin des délices', les 'Tentations de Saint Antoine', 'Saint Jerôme en prière', 'Saint Jean-Baptiste au désert' etc.) est symptomatique à cet égard.

8) Ioan Petru Couliano - Eros et Magie à la Renaissance. 1484 (avec une préface de M. Eliade); Paris, Flammarion, 1984, pp. 206 sq. Eusèbe Salverte - Des sciences occultes ou essai sur la magie. Les prodiges et les miracles; Paris, 1843, pp. 289 sq.

9) Gheorghe Pavelescu - Cercetàri asupra magiei la Românii din Munţii Apuseni; Bucarest, 1945, pp. 74-75. La revue Ion Creangà, VI, 1913, pp. 305-306. Adrian Fochi - Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea; Bucarest, 1976, Editions Minerva, p. 145.

10) Dans la médecine populaire roumaine on utilise le "chanvre sauvage" (ou Cannabis sativa) et l'eupatoire chanvrine (Eupatorium cannabinum).

11) Felicia Vanţ-Ştef - Notes aux "Histoires" de Hérodote; Bucarest, Edition Ştiinţificà 1961, p. 519.

12) Mircea Eliade - De Zalmoxis à Gengis-Khan; Payot, Paris, 1970, p. 50; le même, Shamanism..., cit., p. 390.

13) Alexandru I. Odobescu - "Fumuri arheologice, scornite din lulele prehistorice", in Columna lui Traian, nr. 4, 1873, pp. 49-51. Cezar Boliac - "Arheologia", in Trompeta Carpaţilor, nr. 1054, 1873.

14) Ion Horaţiu Crişan - Spiritualitatea Geto-Dacilor; Bucarest, Ed. Albatros, 1986, p. 389.

15) Vasile Pârvan - Getica; Bucarest, Ed. Meridiane, 1982, p. 89.

16) C. Daniel - "Zalmoxis, ucenicii sài şi claustrarea", in Luceafàrul, n° 6-7, 1984.

17) C. Daniel - Scripta aramaica; Bucarest, Ed. Ştiinţificà şi Enciclopedicà, 1980, p. 226.

18) Valer Buturà - Enciclopedie de etnobotanicà româneascà; Bucarest, 1979, vol. I, pp. 219-220.

19) Nic. Vàtàmanu - Originile medicinii româneşti; Bucarest Ed. Medicalà, 1979, les pp. 23-28 et 44.

20) V. A. Urechià - Codex Bandinus; Bucarest, 1895, pp. CLVII-CLVIII.

21) Mircea Eliade, "Shamanism".
22) Mircea Eliade - De Zalmoxis..., p. 189.
23) Idem, pp. 193-196.
24) Les "Càluşari" administrent aux malades et absorbent eux aussi de grandes quantités d'absinthe (Artemisia absinthum); "ils ne cessent de mâcher de l'absinthe" disent les informateurs populaires (ch. Horia Barbu Oprişan - Càluşarii; Bucarest, ESPLA, 1969, pp. 119, 165 sq.). Or, comme l'ont établi les pharmacologues, absorbé en grandes doses, l'absinthe provoque des convulsions, accompagnés de troubles de sensibilité (hyperestésie généralisée), des étourdissements, des états de prostration avec somnolence, des tremblements (de la langue surtout), des dépressions, des vertiges avec tendance à se laisser tomber sur le dos et des spasmes faciaux" (cf. Mihai Neagu - "Noi contribuţii de etnofitoterapie homeopaticà", in Retrospective medicale; Bucarest, Ed. Medicalà, 1985, p. 83).
25) Dans le volume Istoria medicinei; Bucarest, Ed. Medicalà, 1957, p. 241.
26) Samuel Izsàk - Farmacia de-a lungul secolelor; Bucarest, Ed. Ştiinţificà şi Enciclopedicà, 1979, p. 133.
27) Pârvan, op. cit., p. 89.
28) Charles Laugier - Contribuţiuni la etnografia medicalà a Olteniei; Craiova, 1925, p. 86.
29) C. Ràdulescu-Codin et D. Mihalache - Sàrbàtorile poporului; Bucarest, 1909, p. 8. Valer Buturà, op. cit., vol. I, p. 72.
30) N. Leon - Istoria naturalà medicalà a poporului român; Bucarest, 1903, p. 28.
31) Adrian Fochi, op. cit., p. 212. Ioan Muşlea et Ovidiu Bârlea - Tipologia folclorului; Bucarest, Ed. Minerva, 1970, p. 358.
32) Buturà, op. cit., vol. I, p. 142; vol. II, Paris, 1988, (dans la collection Sociétés européennes), p. 54. Simion Florea Marian - Sàrbàtorile la Români; Bucarest, 1899, vol. II, pp. 165-166.
33) Andrei Oişteanu - Gràdina de dincolo. Zoosophia; Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1980, p. 35.
34) Il s'agit là soit de la plante Laserpitium pruthenicum soit de Thalictrum minus; les deux sont nommées par le peuple "somnoroase" - somnolentes, et toutes deux sont utilisées pour leur effet hypnotique.
35) G. Bràtescu - Grija pentru sànàtate. Primele tipàrituri de interes medical în limba românà (1581-1820); Bucarest, Ed. Medicalà, 1988, p. 226.
36) Leon, op. cit., p. 96.
37) N. Vàtàmanu - Medicina veche româneascà; Bucarest, Ed. Ştiinţificà, 1970, p. 184.
38) Pendant la guerre russo-turque on distribuait aux soldats turcs afin de les rendre plus combatifs, plus vigoureux et plus courageux, du "maslach", boisson à laquelle on ajoutait de l'opium (cf. Eusèbe Salverte, op. cit., p. 277).
39) Dimitrie Cantemir - Sistemul sau întocmirea religiei muhamedane; édité par Virgil Cândea; Bucarest, Ed. Academiei R.S.R., 1987, p. 463; voir aussi p. 389.
40) Tudor Pamfile - Mitologie româneascà. Duşmani şi prieteni ai omului; Bucarest, 1916, p. 298.
41) Moses Gaster - Chrestomaţie românà; Leipzig-Bucarest, 1891, vol. II, p. 138.
42) Elena Niculiţà-Voronca - Datinele şi credinţele poporului român; Cernàuţi, 1903, p. 843. Ovidiu Densuşianu - "Limba descântecelor" (1930-1934), in Opere, vol. I, Bucarest, EL, 1968, p. 262.
43) G. Dem. Teodorescu - Poezii populare române. Bucarest, Ed. Minerva, 1982, pp. 461 sq. Simion Florea Marian - Sàrbàtorile..., vol. II, p. 199. Alexandru Rosetti - Limba descântecelor româneşti; Bucarest, Ed. Minerva, 1975, p. 86. Leon, op. cit., p. 108.
44) M. Lupaşcu - Medicina babelor; Bucarest, 1890, p. 82.
45) Dès l'antiquité, la thériaque était utilisée afin de guérir les morsures des bêtes venimeuses (gr. "therion" - animal sauvage). Cette préparation était une combinaison de plusieurs ingrédients (remèdes effectifs ou magiques); en dehors de l'opium (l'ingrédient principal et le plus actif), la thériaque devait contenir aussi de la chair de vipère, à laquelle on attribuait la qualité de neutraliser le venin (Similia similibus curantur).

LA "GYNECOCRATIE"

Fêtes et rituels de la Macédoine grecque

Ioannis Sideris

La gynécocratie - pouvoir des femmes (du grec "gynéca"-femme et "cratos"-pouvoir) est le nom que les acteurs des faits exposés dans cette étude emploient pour désigner un ensemble de manifestations festives et de rituels. Ils ont été observés à Monoklisia, village de la Macédoine grecque, où ils se déroulent une fois l'an, à la fin du décaméron. Il s'agit d'une trilogie festive qui commence avec la célébration du pouvoir mâle, pour célébrer ensuite celui des femmes durant la fête de la "babo", la "vieille grand-mère accoucheuse". Le troisième et dernier acte est celui de la réconciliation de la communauté, où hommes et femmes se retrouvent pour célébrer la "fête des couples".

La population de Monoklisia est originaire d'un village de la Thrace orientale du nom de Petra; c'est de là que ces coutumes si intéressantes sont venues à Monoklisia au début du 20e siècle, sans toutefois ignorer qu'elles ont entre temps évolué. C'est donc leur forme actuelle qui est exposée dans cette étude. Les pages qui suivent sont tirées d'un travail plus vaste, la monographie de la commune de Monoklisia qui a fait l'objet d'un mémoire de première année de doctorat, présenté dans le cadre de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (séminaire d'Ethnologie de l'Europe du sud-est). Une brève présentation de cette étude globale permettra au lecteur de mieux comprendre la suite.

Le pays d'origine de la population concernée, la Thrace orientale, est connu depuis l'antiquité pour la richesse de ses pratiques magico - religieuses. Ce paganisme célèbre de la Thrace, qui a donné à la Grèce le dieu Dyonisos, a persisté durant l'ère chrétienne dans les croyances populaires et les rituels. L'organisation agricole de l'économie - à Petra comme à Monoklisia aussi - a permis à cette religion populaire de survivre jusqu'à une date récente. L'introduction de la modernité au village, vers les années soixante, a entamé le processus de désintégration du système socio -cultu rel local. Nous sommes peut-être les derniers témoins d'un rituel qui subsiste en tant que tel, peu de temps avant sa transformation en folklore touristique. Les changements dans le sens de la société moderne touchent moins les structures de la parenté et de l'alliance; quoi qu'il en soit, le mariage était depuis longtemps néolocal, et la famille de type conjugal s'est imposée, tandis que l'endogamie villageoise, traditionnellement observée, persiste malgré tout.

Toutefois, tant que la vie de tous les jours conserve à Monoklisia certains caractères traditionnels (par exemple la ségrégation sexuelle concernant les rôles des homes et des femmes, les attitudes de soumission adoptées par ces dernières, l'importance de la maternité), il est possible que la motivation des acteurs des rituels subsiste, en tout ou en partie; ils maintiennent ainsi un rituel thrace qui taverse les siècles.

LA FETE DES HOMMES

La fête des hommes est la première partie qui précède la gynécocratie. Elle a lieu chaque année le 7 janvier, également fête de Saint Jean; ce jour est aussi la veille de la fête des femmes, la "Babo", qui représente l'élément féminin, et qui se déroule le 8 janvier.

Le 7 est jour férié pour la population masculine. Les hommes se réunissent sur la place centrale du village pour célébrer leur jour. Ils se ressemblent à proximité d'un bistrot qui leur sert d'abri pendant le banquet qui suit. Le groupe comprend en principe tous les hommes adultes du village sans distinction entre mariés et célibataires; les enfants de sexe mâle et les adolescents ne sont pas admis. L'interdiction la plus rigoureuse concerne les femmes, car aucune femme, jeune ou vieille, n'a le droit de les approcher.

Les hommes font eux-mêmes la cuisine; ils préparent des grillades, de la charcuterie et des légumes; ils amènent de grandes quantités de vin et d'eau-de-vie.

Le festin commence vers midi et se poursuit tard dans la nuit. La musique ne manque pas de la partie ; l'orchestre est composé de trois musiciens, habituellement des gitans. Leurs instruments sont la cymbale, la clarinette et la cornemuse. Les sont sont aigus, stridents et le vacarme de la cymbale rythme la fête. La consommation excessive d'alcool aidant, les uns après les autres les hommes s'adonnent à la danse. La danse est individuelle d'abord, pleine de fierté et d'exhibitionnisme. Le danseur, les bras tendus vers le ciel en forme de V, tient la tête haute et lance un regard fier et dominant sur ses compagnons. Chacun rivalise avec les autres dans une démonstration de suffisance, dans le but de se faire accepter comme maître de l'espace. Cependant, tout cela se passe dans une atmosphère d'hilarité générale. Soudainement, deux hommes se séparent des autres. Ils se mettent à danser face à face, ils se regardent, ils ont l'air joyeux; puis, l'un des deux - souvent le plus âgé - tend le bras et d'un geste élégant effleure les organies génitaux de son partenaire. L'autre reçoit ce geste avec complaisance et un excès d'hilarité tandis que le premier se remet au travail et touche cette fois, d'un mouvement léger et rapide les fesses

du second. Ce jeu s'arrête après un bout de temps mais les partenaires n'échangent pas leurs rôles. Bientôt, un autre couple prend la relève; à la fin, une bonne partie des participants - qui reste cependant minoritaire - a goûté à cette forme particulière de co-amusement.

Cette séquence rituelle représente le point culminant de la fête des hommes. Peu à peu, la joie fait place à la fatigue ou à l'ivresse totale et le groupe se dissipe. Tard dans la nuit, tous les hommes sont rentrés ou se sont fait ramener chez eux. Parmi ceux qui rentrent tard, il y a qui ne trouvent pas leur femme à la maison, car les plus actives parmi les femmes sont déjà sorties avant l'aube pour préparer leur grand jour, celui de la fête des femmes, traditionnellement appelé la fête de la "Babo".

LA FETE DE LA "BABO'

Le personnage central de cette fête féminine est la Babo. Ce nom désigne à la fois une catégorie des femmes et un individu particulier. La catégorie des Babo comprend les vieilles femmes devenues grand-mères et qui sont aussi accoucheuses, c'est-à-dire qu'elles sont initiées à la pratique de l'accouchement non seulement par leur propre expérience en tant que femmes ayant accouché des enfants, mais également à la suite d'une pratique de l'art d'accoucheuse empirique. La Babo est véritablement une "vieille grand-mère accoucheuse" qui représente dans l'imaginaire de cette culture la summum de la condition féminine. Elle est une femme, peut-être la seule de la communauté capable d'assumer un pouvoir à la fois respectable et redoutable. Cette catégorie comprend plusieurs personnes vivant dans la communauté villageoise. Néanmoins, il y a toujours l'une d'entre elles qui a le rôle de la première des "Babo" pendant les fesitvités du jour des femmes.

Les préparatifs commencent dès avant l'aube. Les plus résolues et entreprenantes des femmes se réunissent - souvent chez l'une d'entre elles - pour mettre sur pied le plan définitif des manifestations. Une division du travail est mise en oeuvre. Quelques-unes vont s'occuper de la cuisine colective (certaines recettes spéciales, des perdrix, des lièvres, de la charcuterie sont réservées uniquement à ce jour-là) et de la distribution de la nourriture; d'autres se mettront à la tête du cortège qui se constitue au lever du soleil; d'autres enfin s'habillent en hommes.

Pendant tout le temps de la gynécocratie les femmes sont les maîtres absolus de l'espace public (rues, place centrale, cafés) qui est alors interdit aux hommes. Ces derneirs doivent rester chez eux, faire la cuisine, s'occuper des enfants, jouer le rôle de mères, jusqu'à représenter symboliquement les moindres détails de la fonction maternelle; par exemple ils font semblant de donner la têtée aux nourrissons. Il s'agit donc d'un inversement des rôles des deux sexes. Toutefois, si les hommes se chargent ce jour-là des travaux qui reviennent habituellement aux femmes, ils ne se travestissent pas pour autant; le travestissement est l'affaire des femmes.

Au petit matin le cortège est déjà formé; à sa tête sont placées celles parmi les femmes qui sont traditionnellement honorées ce jour, les Babo. Si la fête appartient à toutes les femmes mariées ou veuves (ayant été mariées), les jeunes filles et les non mariées étant exclues, elle est dédiée avant tout à la "vieille grande-mère accoucheuse" qui occupe une place à part dans la communauté.

Les Babo qui conduisent le cortège ont enlevé leurs habits noirs habituels pour se parer de leurs plus beaux costumes de fête. Immédiatement après suit un groupe de femmes travesties en hommes; elles sont vêtues en gendarme, en policier, en maire... Des costumes et des uniformes normalement portés par les personnes masculines investies d'un pouvoir social. Ces femmes travesties sont, avec les Babo, les plus agressives envers les hommes qui viendraient éventuellement troubler leur fête. Après ces deux catégories, les plus importantes, suivent les autres femmes de la localité.

Le groupe grossit au fur et à mesure qu'il arpente les rues du village. Il est accompagné par l'orchestre, le même qui a joué pendant la fête des hommes, qui répand des airs gaillards. A la tête du cortège les Babo agittent leurs longs bâtons en bois portés normalement par les hommes (une représentation phallique?) en s'adressant aux autres femmes avec des rires et des plaisanteries obscènes. Chaque fois que la procession joyeuse arrive devant la maison d'une femme qui n'est pas encore venue les rejoindre, elles s'arrêtent et appellent la retardataire avec insistance. La nouvelle venue est aspergée d'eau par une des conductrices du groupe et prend sa place dans le cortège. Si jamais un mari pose un obstacle quelconque à la sortie de sa femme, chose qui n'arrive qu'exceptionnellement, il est attaqué et insulté impitoyablement par les femmes. Sa résistance ne va jamais au-delà.

De cette manière, le groupe des manifestantes réunit bientôt la quasi-totalité de la population féminine du village. De temps en temps, les femmes s'arrêtent devant une maison où les attend une table garnie de mets délicieux et de vin; elles mangent, elles boivent, et puis elles continuent leur marche en chantant et en dansant. Vers midi, le cortège se dirige vers un endroit au dehors de la localité, en pleine campagne; là, à proximité d'une petite église dédiée à la Vierge, elles s'arrêtent pour participer au premier grand banquet de la journée.









Une fois leur faim apaisée les femmes se remettent à la chanson et à la danse tandis que le vin continue à couler à flot. Le festin prend toutefois une allure plus nonchalante; la danse est maintenant personnalisée et les femmes dansent deux à deux, l'une face à l'autre. Un nouvel aspect, érotique, se manifeste dans l'expression corporelle. La mimique rappelle le jeu de la séduction qui, en d'autres circonstances, se déroule entre personnes du sexe opposé. Ces danses personnalisées alternent avec les danses collectives où tout le groupe danse en cercle (une forme de ronde) et où c'est la Babo la plus vieille et la plus vénérée qui les mène.

Par la suite, peu à peu, les femmes s'arrêtent de danser et se rassemblent pour reprendre la marche. Cette fois, le cortège se dirige vers la place centrale du village, face à l'église principale et à proximité d'un local spécialement affecté aux femmes qui participent à ce rituel (siège de l' "Association des femmes mariées de Monoklisia: Lysistrata" !).

Devant ce local, qui va abriter les femmes pendant le banquet nocturne, il existe un terrain clos qui sert de lieu de rassemblement et de piste de danse. La vue est libre vers l'intérieur de cet espace mais l'accès est strictement interdit aux hommes. Les femmes réagissent avec violence aux irréductibles qui viennent parfois troubler le "cratos" féminin. Elles les aspergent d'eau, les menacent, les insultent généreusement, les battent à coups de matraque et finalement, s'il existe des individus vraiment intraitables et inconsidérés, les mettent à nu de force et les ridiculisent aux yeux du village. Par peur de se couvrir de honte, les hommes évitent généralement cet ultime affrontement avec les femmes. Les hommes qui veulent à tout prix regarder le spectacle (essentiellement des visiteurs étrangers au village) sont obligés de se placer à l'extérieur de la clôture qui entoure le terrain des fêtardes. Ils peuvent rester là à condition de demeurer silencieux et peu agités.

Une nouvelle fois les femmes se mettent à danser, sur la musique d'un orchestre qui est toujours masculin; nonobstant, les musiciens sont tous vêtus d'habits féminins. Ce travestissement est nécessaire pour qu'ils puissent pénétrer dans le cercle occupé par les femmes. Le groupe reste là, en plein air, jusqu'au crépuscule.

Au coucher du soleil, les femmes se préparent pour entrer dans leur local où se déroule la partie la plus importante de la fête. Il est vrai que ce qui se passe à l'intérieur de ce dernier, du coucher du soleil jusqu'aux premières heures du matin, représente le point culminant du rituel de la gynécocratie. L'accès y est strictement interdit aux hommes; seuls les musiciens travestis en femmes sont admis. Toutefois, au moment le plus important du rituel ils ont les yeux bandés et un paravent les sépare du reste de la pièce.

L'ensemble de la cérémonie qui a lieu dans cet endroit reste inconnu aux hommes. Les femmes parlent volontiers d'un "secret" qui est dit au cours du rituel, d'un secret doté d'une connotation mystique, mais ne divulguent jamais son contenu. Devant cette barrière du silence, quiconque trouverait particulièrement ardue la charge de percer le mystère. Il nous a fallu beaucoup de patience et de ruse pour reconstituer les faits.

La cérémonie secrète commence avec le banquet, aussi copieux que le précédent, et un généreuse consommation de vin. Puis on passe encore une fois à la danse et l'orchestre accompagne les femmes en jouant des airs de plus en plus effrénés. Cette fois, les gynécocrates se déchaînent. Le libertinage du langage est sans bornes. Les phrases échangées sont d'une licence qui ferait frémir d'indignation le plus téméraire des hommes. Le thème de la sexualité est omniprésent dans le langage et les gestes.

Toutefois, le point culminant du rituel n'est apparemment pas la représentation sexuelle mais celle d'un autre dimension de la féminité. En fait, le summum du rituel est la représentation gestuelle, la mise en scène de ce qui aux yeux des femmes est l'apanage et la sacralité de la nature féminine, l'accouchement. De toute évidence, c'est cela le secret si jalousement gardé par les femmes. Mettre au monde un enfant est une réalité, aussi charnelle que transcendentale, un savoir que l'homme ne doit jamais partager.

Tout au long de cette représentation, les plus âgées des femmes, les "vieilles grand-mères accoucheuses" expliquent aux plus jeunes les puissants secrets de ce savoir intemporel. A la fin du rituel, les femmes dans leur totalité sont initiées et prêtes à recommencer leur vie d'épouses.

Alors là fête de la Babo est pratiquement terminée.

LA FETE DES COUPLES

Dix jours après celui de la gynécocratie proprement dite, est fixée la troisième fête, celle des couples. Cette cérémonie réunit exclusivement des couples conjugaux. Bon nombre parmi les personnes ayant participé aux deux premiers jours de la fête sont à présent écartés, comme par exemple les hommes adultes mais célibataires, les veufs et les veuves, les divorcés et les divorcées. Etre marié - toujours légitimement - constitue le seul critère d'admission à la fête dite des couples. Les allusions relatives à la fécondité des époux ou à l'existence ou non d'enfants mâles sont absentes.

Les deux membres du couple doivent venir ensemble et rester ensemble pendant toute la durée du festin. Il y a toujours un banquet où l'on offre une bonne quantité de nourriture et d'alcool, mais cette fois les conversations, la danse et les amusements de toute sorte sont de caractère mixte. Il n'est plus fait de distinction entre un groupe d'hommes et un groupe de femmes, mais l'ensemble des couples forme un seul et vaste ensemble bisexuel. A la fin du festin, les participants se déclarent satisfaits et contents et font preuve d'une bonne humeur et d'un optimisme frappants. Avant de se séparer ils expriment différents voeux et s'exclament: "Ainsi nous vivrons en paix et en amour pendant l'année qui vient".

En fait, à partir de ce moment-là, la vie commune reprend son cours normal et routinier et ceci jusqu'à la nouvelle fête des hommes qui inaugure la triade festive de la gynécocratie.

BIBLIOGRAPHIE

BELLIOS, N.
1958 "Ta brexoudia tis Thrakis" (Les brexoudia de la Thrace). Proodos Serron, 28 février 1958.

DASKALOPOULOS, T.
1962 "Ena paraxeno ethimo tis Thrakis metaphermeno sti Makedonia" (Une coutume étrange de Thrace transplantée en Macédoine). Archeion tou Thrakikou Laographikou kai Glossikou Thesavrou, XXVII, pp. 353-357.

DELIYANNIS, B.
1936-1937 "I imera tis babos" (Le jour de Babo). Archeion tou Thrakikou Laographikou kai Glossikou Thesavrou, III, pp. 196-200.

MEGAS, G. A.
1945-1949 "Questions d'ethnographie hellénique. Le carnaval". Epetiris Laographikou Archeiou, V, pp. 3-17.

PAPACONSTANTINOU, Th.
1962 "Mia paraxeni giorti sti Monoklisia" 5Une fête étrange à Monoclisia). Archeion tou Thrakikou Laographikou kai Glossikou Thesavrou, XXVIII, pp. 350-353.

TZOUNIS, T.
1953 "Ithi ke ethima tis Thrakis" (Moeurs et coutumes de la Thrace). Ellinikos Borras, février.

Préambule historique à l'acte constitutif de l'association "Panagia tis Petras"; Nea Petra.
1962

L'APPARTENANCE DES ENFANTS
Parente ou propriété?

Paul H. Stahl

Dans une étude publiée il y a quelque temps (1) je soulignais l'importance pour la société du passé d'avoir des enfants; avant de penser aux problèmes qui dominent aujourd'hui les recherches et qui abordent les aspects de la parenté, du choix du conjoint ou d'autres aspects reliés au rituel, - il y a un problème dont l'importance est primordiale car il constitue le but principal du mariage: avoir des enfants. Plusieurs éléments expliquent cette nécessité, éléments que je rappelle en bref: la nécessité personnelle d'avoir quelqu'un "de son sang", qui d'une certaine manière continue sa vie. A ceci viennent s'ajouter le besoin d'avoir quelqu'un qui vous aide durant les vieux jours, avoir un héritier de la propriété, enfin, avoir quelqu'un qui aide votre âme après votre mort pour arriver au Paradis. Ce dernier besoin augmente en importance à mesure qu'on observe des sociétés du passé.

Avoir des enfants, beaucoup d'enfants, est une nécessité qui traverse les siècles; les sociétés où on essaye de limiter le nombre des naissances sont peu nombreuses, mais elles le deviennent à mesure qu'il s'agit de sociétés plus modernes et de milieux plus cultivés. Dans les sociétés à vendetta, sociétés tribales par exemple, aux besoins cités plus haut s'ajoute celui d'avoir des bras armés; plus un groupe est nombreux, plus il est fort dans la guerre et donc redouté. Et, caractère général des sociétés du passé, plus on dispose de bras, plus le travail peut s'organiser en de bonnes conditions.

La relation normale entre parents et enfants est celle biologique; on a un enfant parcequ'on est son père ou sa mère au point de vue biologique. L'idée que les enfants continuent biologiquement la vie de quelqu'un s'exprime souvent dans l'idée de la consanguinité. Or, la consanguinité (2) est l'une des idées maîtresses des sociétés du passé, idée structurante de quelques-uns des plus importants chapitres de la vie sociale. Cette relation directe parents-enfants, basée sur les liens biologiques, n'est pas toujours respectée. L'Europe offre plusieurs exemples, cas d'exception, dont l'analyse pemet de mettre en lumière une autre relation que celle biologique directe, en même temps que le rôle divers du père et de la mère. Elle rappelle la relation qui unit un propriétaire avec sa propriété, dans ce cas celle qui relie un père-propriétaire à des enfants-sa propriété. Le but du présent article est d'observer ces situations, sans pour autant épuiser les matériaux, mais seulement essayer une première présentation classificatoire, qui permet d'échafauder plusieurs hypothèses.

1) LA FEMME PRETEE

Dans la description qu'il fait de la société des Ossètes, population indo-européenne du Caucase, Maxime Kovalewski (3) signale la situation du mari qui prête une de ses femmes à un étranger. Les enfants qui résultent de cette cohabitation, appartiennent par la suite au mari, ils sont sa propriété, la relation biologique étant ainsi transgressée en ce qui concerne le mari comme aussi le vrai père de l'enfant. "Avant 1869 on prêtait également les femmes esclaves. A l'exemple des Kabardiens, les Ossètes, surtout les Musulmans, ne mariaient pas leurs esclaves, mais leur procuraient seulement des liaisons temporaires. Tout chef de ménage avait le droit de prêter son esclave à un 'farsaglag' ou à un 'kavdassar' /catégories sociales inférieures/, qui disposait, sans payer aucun intérêt, du produit de son travail pendant tout le temps qu'il cohabitait avec elle; mais les enfants qui naissaient de cette union devenaient la propriété du maître de l'esclave, et remplaçaient ainsi, l'intérêt que tout créancier, en vertu de la coutume, a le droit d'exiger de son débiteur" (4).

La deuxième femme, appelée "nomoulouss", dont la position était inférieure par rapport à la première, la principale, pouvait aussi être prêtée. "Le propriétaire de la nomoulous peut lui permettre de cohabiter avec un individu qu'il choisit lui-même. Les enfants issus d'une pareille union ne sont pas considérés comme les enfants de l'homme dont ils sont nés; ils sont réputés issus de celui qui a prêté la nomoulouss, c'est-à-dire du propriétaire" (5).

Citant le cas des Ossètes, Kovalewski le met en parallèle avec la situation d'un propriétaire qui a une vache et qui la prête: "Mais comme elle peut vêler chaque année, la coutume ossetienne établit comme règle, que celui qui empruntait une vache était obligé de la restituer à la fin de l'année avec un veau, et au bout de deux ans avec une vache" (6). Cette manière de calculer les intérêts d'un prêt sert à calculer les intérêts perçus lors de prêts qui n'ont rien à voir avec le règne animal. Ceci est vrai aussi pour d'autres populations du Caucase: les "Karatchai, qui habitèrent longtemps les mêmes localités qu'occupèrent jadis les Ossètes, font encore de nos jours le calcul des intérêts composés, en se basant sur la multiplication naturelle des vaches" (7).

Chez les Digoriens, autre population des régions caucasiennes (8) "Si un mari a une jolie femme et que cette femme soit stérile, il en prend une autre en payant le 'kalime'

ou prix de la mariée; puis il remet sa première épouse à un autre homme non marié (ordinairement à un de ses parents); les enfants que peut avoir ce dernier appartiennent toutefois au premier mari; le célibataire n'a pas le droit de nommer siens les enfants qu'il a eus de cette cohabitation; la femme prêtée pour un temps à un étranger s'appelle 'doukkagosse' ".

Plus curieuse encore est la situation suivante: "la veuve, après avoir marié son enfant mineur à une jeune fille adulte, vit publiquement en concubinage avec un étranger qu'elle établit dans la maison de son fils. Les enfants qu'elle met au monde sont regardés comme ceux de son jeune fils et son appelés 'dzagazates' " (9). En fait, on doit dire qu'ils appartiennent à la maison du fils, puisque la mère appartient à la maison et qu'elle continue de l'habiter.

2) LES ENFANTS NES LONGTEMPS APRES LA MORT DU MARI

Dans ce chapitre on distingue deux catégories:

a) La première est celle où après la mort du mari, la femme a des enfants dans un délai de temps qui dépasse les 9 mois normales. Si on connaît de pareils cas dans la loi de l'antique Rome (où on reconnaît comme enfant du mari mort les enfants nés jusqu'à douze mois), le cas le plus typique semble être celui des Albanais, cas presque contemporain. Dans l'un de ses articles consacrés à cette population (10), Erensto Cozzi décrit pour le diocèse de Pulati ce qu'il appelle un abus, celui de la veuve enceinte longtemps après la mort du mari, et qui met au monde un enfant affirmant qu'elle a été mise enceinte par son mari mort lorsqu'il était encore en vie; dans ce cas les enfants sont considérés enfants légitimes du mari mort. On peut invoquer une pareille explication jusqu'à 4-5 ans, explication considérée par Cozzi comme une "supercherie physiologique"; les habitants, qui l'acceptent, l'appellent "bar vrame".

b) Cette pratique s'apparente avec celle décrite par Fustel de Coulanges pour l'antiquité classique: "...les législations anciennes prescrivaient le mariage de la veuve, quand elle n'avait pas eu d'enfants, avec le plus proche parent de son mari. Le fils qui naissait était réputé fils du défunt" (11). Dans ce deuxième cas, celui qui fait un enfant à la veuve est connu et choisi parmi les proches parents. Dans le cas précédent, tel qu'il est décrit par Cozzi, on ne dit rien sur l'identité de celui qui fait un enfant à la veuve. On peut quand même supposer que c'est l'un des proches parents, car la veuve reste d'habitude dans la maison du mari défunt, dont le groupe domestique (typiquement albanais) comprend de nombreuses personnes. Le lévirat y était couramment pratiqué et il se pouvait donc que ce soit quelqu'un du groupe domestique qui l'ait mise enceinte, mais cette coutume n'a pas pris l'apect d'une loi écrite comme c'était le cas pour la société romaine antique, la pratique albanaise du 19-e siècle ayant ainsi un caractère plus archaïque que celle de la Rome antique, situation qu'on trouve aussi en d'autres cas.

Si on observe les situations de la société dont parlent les lois de Manou, on retrouve cette situation: "Arrosé de beure liquide et gardant le silence, que le parent chargé de cet office, en s'approchant pendant la nuit d'une veuve ou d'une femme sans enfants, engendre un seul fils, mais jamais un second" (12). L'enfant est considéré fils du mari mort et la loi décide aussi de ses droits sur l'héritage, qui confirment que l'enfant est le fils du mari mort: "Si un jeune frère, après y avoir été autorisé, a engendré un fils en cohabitant avec la femme de son frère aîné décédé, le partage doit être également entre ce fils qui représente son père, et son père naturel, qui est en même temps son oncle, sans prélèvement; telle est la règle établie" (13).

3) LE MARI IMPUISSANT, LA MARI FAIBLE

En règle générale, la stérilité est imputée aux femmes dès qu'un homme peut avoir des relations sexuelles, car les gens du passé ne connaissaient pas la stérilité masculine. Par contre, ils redoutaient l'impuissance sexuelle de l'homme et la magie pour la provoquer ou l'éviter est l'un des chapitres riches de la magie.

Décrivant l'une des lois de Sparte, dans l'antiquité, Plutarque (14) affirme les suivantes: "Absurde et ridicule paraît aussi la loi qui autorise l'héritière mariée, si son maître et seigneur légal n'est pas en état d'exercer ses droits, à contracter une liaison avec l'un des proches parents du mari. Pourtant cette disposition même se justifie, d'après quelques commentateurs, à l'égard des hommes qui, incapables de relations sexuelles, prennent en mariage des héritières à cause de leur argent... C'est encore une sage disposition que l'héritière n'ait pas de relations avec n'importe qui, mais avec celui des parents de son mari qu'elle veut: ainsi son enfant sera bien de la maison et de la famille" (15). J'insiste sur cette dernière précision, que l'enfant sera "de la maison et de la famille" (je dirais plutôt du groupe domestique), car elle met en lumière l'appartenance de l'enfant à l'unité sociale, et non pas à un individu.

C'est toujours Plutarque qui, dans le chapitre sur Lycurgue (16), après avoir affirmé que "les femmes, on les tient sous clef, et leurs maris veulent qu'elles n'aient pas d'enfant



Enfants du village de Șanț, département de Năsăud
(Photo H. H. Stahl, 1936)

que d'eux seuls, même s'ils sont insensés, hors d'âge, maladifs", affirme que dans ses lois Lycurgue permet le contraire: "il ne travailla pas moins à en bannir la jalousie frivole et féminine: car il jugeait bon d'en écarter tout excès et tout désordre, mais aussi d'associer ceux qui le méritaient à la procréation des enfants... Il était donc permis au mari âgé d'une jeune femme, s'il s'attachait à un jeune homme bien né et appréciait ses qualités, de l'introduire auprès d'elle pour déposer en son sein un double germe; et l'enfant qui venait au monde appartenait au ménage". La même chose est affirmée par Xenophon sur les Lacédémoniens (17): "...le vieillard, choisissant un homme dont il admirait les qualités physiques et morales, l'amenait à sa femme pour lui faire des enfants".

On retrouve telles quelles ces pratiques aux 19-e et 20-e siècles en Europe, non plus comme le résultat des lois promulguées par un législateur qui invente un système, mais tout simplement comme une pratique courante de la vie. Ceci me permet de supposer que pour l'antiquité aussi ce n'est pas le législateur qui invente un mode de vie inconnu, mais tout simplement qui reprend dans ses lois des faits vus dans la société de son temps, pour leur donner un fondement juridique et ainsi régulariser leur déroulement. L'exemple qui m'est connu pour le monde contemporain est celui des Slaves du sud (18) décrit dans les articles de Djordjević et de Filipović. Les deux auteurs décrivent les deux cas, celui du mari impuissant, et celui du mari faible. Là encore, au su du groupe domestique du mari, qui chez les Slaves du sud était nombreux, la femme doit s'accoupler à un étranger afin de mettre au monde des enfants qui continuent la vie du lignage du mari. Dans tous ces cas, les enfants appartiennent à la maisnie du mari et sont considérés comme enfants de la femme et non pas du père naturel.

"Quand la femme, au su de son mari, a des rapports temporaires avec un autre homme, cela est considéré comme un acte de nécessité, et, si les autres viennent à le connaître, malgré toutes les précautions que l'on prend pour le cacher, cela n'est pas estimé comme une honte grave, encore moins comme un pêché. Les enfants nés dans ces conditions sont considérés à tout point de vue comme enfants légitimes. Si la femme continue les rapports quand il n'y a plus nécessité, et de façon durable, elle est jugée comme femme impudique, et encourt le blâme publique" (19). Et Djordjevic ajoute, ce qui semble marquer une différence par rapport aux textes de Plutarque, différence importante: "Chez les Serbo-Croates, je ne connais pas d'exemple que des femmes sans enfants se soient données aux frères ou aux parents de leurs maris pour perpétuer la famille. Des cas de ce genre existent peut-être, mais il est impossible de les observer, parce qu'ils sont gardés comme secret de famille, à l'intérieur des maisons". Ce besoin d'avoir des enfants est surtout pressant et pousse plus facilement vers la situation décrite plus haut, si le mari est enfant unique et que le lignage risque de s'éteindre. J'ajoute aussi que, par différence de la société albanaise où le lévirate était courant, dans la société des Slaves du sud on ne peut pas épouser quelqu'un de son propre groupe domestique, si lointain fut le degré de parenté; on en peut non plus épouser la femme d'un membre mort de son groupe domestique et si la femme veut se remarier, elle se remarie à l'extérieur. Ceci explique et confirme ce qui a été dit plus haut.

Une situation particulière est signalée toujours chez les Slaves du sud, situation pour laquelle je ne trouve pas de correspondant en antiquité. "Il semble que ce soit aux gens d'église que les femmes sans enfants se donnent plus volontiers, à la connaissance de leurs maris et même de toute la famille et des amis. Ce fait est-il en relation avec quelque coutume religieuse oubliée, comme on observe de nos jours chez certains peuples primitifs, ou bien la cause est-elle que les gens d'église sont des personnes distinguées, soignées et instruites?" (20). Lorsqu'il s'agit de moines, on peut supposer que cette relation ne risque par d'être aussi facilement connue car elle se passe à l'extérieur du village et ne peut donc pas causer des problèmes par la suite, d'autant plus qu'un moine ne revendiquera jamais un enfant comme étant le sien, s'il a été conçu après son entrée dans les ordres. Les cas cités par Djordjević et par Filipović et concernant la participation des gens d'église sont clairs et ne permettent pas de les mettre en doute. Je me permets d'ajouter encore une hypothèse; le contact avec les forces surnaturelles (comme c'est le cas lors du contact avec un prêtre ou un moine) est depuis longtemps recherché pour obtenir la fertilité, celle des femmes aussi. Dans certaines régions des Balkans, à l'occasion des fêtes religieuses, certaines danses sont dansées en exclusivité par des femmes, mais la danse est conduite par un prêtre. Lors de la danse roumaine masculine des "Călușari", qui a le mieux conservé des caractères magiques, les femmes veulent prendre part à la danse toujours dans le désir d'obtenir une plus grande fertilité. Mais ces aspects doivent être mieux observés pour pouvoir aboutir à des conclusions claires.

En observant les lois de Manou on retrouve le cas de la femme mariée qui n'a pas d'enfant: "le frère aîné qui connaît charnellement la femme de son jeune frère, et le jeune frère la femme de son aîné, sont dégradés, bien qu'ils y aient été invités par le mari ou par des parents, à moins que le mariage ne soit stérile" (21). Et au même chapitre on trouve la limitation donnée à cet acte, telle qu'elle a été citée pour les Slaves du sud au 20-e siècle: "Mais un frère, soit l'aîné, soit le jeune, qui, chargé de remplir ce devoir, n'observe pas

la règle prescrite et ne pense qu'à satisfaire ses désirs, sera dégradé dans les deux cas" (22).

Si dans les chapitres précédents on ne connaît pas de situation où le rôle de l'homme et de la femme soient relativement le même, ici on peut citer un exemple, rare, mais qui existe quand même. Ainsi, dans la région de Mani, en Grèce, région à vendetta et où le désir d'avoir des enfants, mâles surtout, est pressant, si la femme légitime ne donne pas d'enfant à son mari, ce dernier peut en avoir avec la répudiation de la première, mais aussi sans répudiation; dans ce deuxième cas, il arrive que l'enfant mis au monde par la deuxième, soit pris par la première qui le fait passer par en-dessous sa chemise, de haut en bas, comme si elle le mettait au monde, afin que l'enfant puisse être considéré sien.

4) LA FILLE SANS FRERES

Dans la presque totalité des sociétés européennes, et ceci est vrai à tous les niveaux sociaux, du paysan au seigneur et au prince, le patronyme, le sang, la propriété, se transmettent par les hommes. Quelques exceptions peuvent être citées mais elles ne changent pas la règle générale. Les choses sont simples lorsqu'un couple marié a des garçons, mais s'il n'a que des filles les choses se compliquent et les réactions sont différentes selon le type de société (23). La règle suivie d'habitude dans ce cas est de retenir l'une des filles dans la maison paternelle; pour une génération elle remplira le rôle social d'un fils. Le mariage habituel est celui virilocal ou patri-virilocal; la fille vient chez son mari, dans sa maison, ou dans la maison des parents du mari. Le rituel du mariage comprend alors les trois étapes classiques (24): a- le départ de la maison des parents de la fille, b- le cortège se dirige vers la maison du mari (le christianisme ajoute à cette étape intermédiaire la visite à l'église) et c- l'arrivée à la maison du mari (ou des parents du mari). Dans le cas spécial qui constitue l'objet de ce chapitre, c'est le mari qui quitte sa maison et vient s'installer chez sa femme.

Cette situation est considérée comme tellement particulière, qu'elle reçoit un nom spécial (par exemple "ginerire pe curte" - devenir le gendre d'un cour, pour les Roumains (25); "mariage en gendre" ou "mariage en bouc" pour les Français). Le mari lui-même peut recevoir un nom spécial dans ce cas: par exemple, les Grecs l'appellent "soghambros" et les Slaves du sud l'appellent "domazet" (26); sa situation est inférieure par rapport à la situation habituelle des hommes. Il porte dorénavant le patronyme de sa femme, en fait du père de sa femme, et renonce dans de nombreux cas à ses droits sur la propriété de son propre père. Les enfants qui résultent de ce mariage portent le patronyme du grand-père maternel et héritent de sa fortune. Cette situation est considérée par quelques auteurs (27) comme une réminiscence du matriarcat, affirmation qui ne correspond pas à la réalité. En effet, la femme ne transmet pas le patronyme et la fortune de sa mère, mais de son père; les descendants portent le nom d'une lignée masculine, pas d'une féminine; et, dès la génération suivante, on oublie la fille qui a joué un rôle médiateur reliant deux générations masculines entr'elles, celle qui la précède, et celle qui lui succède. L'ensemble de la situation se transmet à nouveau par les hommes; or, un matriarcat qui dure une génération, qui ne remplit pas les conditions du matriarcat et dont le but essentiel et de maintenir le patriarcat, n'en est pas un.

Le besoin pressant d'avoir des fils peut pousser à enfreindre aussi d'autres règles; dans la société citée plus haut des Ossètes, le patronyme et la fortune se transmettent par les fils de la première femme; si cette dernière n'a pas d'enfant ou ne met au monde que des filles, les fils de la deuxième femme, malgré leur situation sociale inférieure, vont hériter de la fortune et du patronyme de leur père, continuant sa lignée, son sang, sa renommée (28).

A qui appartiennent les enfants de la fille sans frères? De toute évidence au père de la femme, à leur grand-père maternel. Cette affirmation cache en fait une réalité plus profonde dont il sera question plus loin.

*

CONCLUSIONS

Dans toute l'Europe orientale, lorsqu'on rencontre un enfant qu'on ne connaît pas et qu'on s'enquiert de son identité, on ne lui pose pas la question "comment t'appeles-tu?" Cette question peut être posée aux élèves à l'école, ou par les autorités de l'Etat en d'autres occasions. Dans les villages du passé la question habituelle est différente, et elle est typique pour toute l'Europe du sud-est: par exemple, les Roumains demandent "al cui ești?" - à qui est-tu? la question ayant le sens de "à qui appartiens-tu?" La réponse habituelle qu'on obtient se rapporte au nom du père, en fait à la maisnie du père. Derrière toute personne se cache l'unité sociale dont il fait partie; j'ai eu à différentes reprises l'occasion d'insister sur le fait que les groupes sociaux formant les unités sociales, priment

sur les individus qui les composent. Dans la propriété de la terre, là où il y a des groupes domestiques nombreux, il est évident que la propriété n'appartient pas au chef du groupe, mais au groupe lui-même. Les interprétations deviennent inexactes surtout là où il s'agit de sociétés dont les groupes domestiques se composent d'un seul couple marié avec des enfants non mariés, et où on suppose qu'il s'agit d'une propriété individuelle, le chef du groupe en étant le détenteur. J'ai présenté ailleurs (29) l'idée que dans ce cas aussi il s'agit d'une propriété de groupe, mais le groupe n'est pas contemporain, car il est formé par les générations successives qui constituent une lignée.

Si on observe un autre phénomène essentiel pour la vie du passé, la vendetta, on voit qu'elle n'oppose jamais des individus, mais des groupes. L'individu qui a tué et celui qui a été tué, ne sont pas perçus comme des individus isolés, mais comme membres d'un groupe; la conséquence de ce mode de voir les choses, général dans les sociétés à vendetta, est qu'on peut tuer n'importe qui du groupe de celui qui a tué. - La parenté aussi doit être interprétée de la même manière, qu'il s'agisse du mariage ou du parrainage. Les exemples peuvent être multipliés.

Deux réponses sont évidentes lorsqu'on veut répondre à la question "à qui appartiennent les enfants?" là où la simple parenté biologique ne suffit pas pour élucider la question et où les règles habituelles sont transgressées, la relation de parenté - consanguinité, devenant une de propriété.

*

Dans les cas particuliers exposés plus haut (exceptant le dernier, celui de la fille sans frères), il s'agit d'une femme mariée normalement dont le mari devient le père d'enfants qui biologiquement ne sont pas issus de lui. Le raisonnement invoqué est le suivant:

a - la femme appartient à son mari,
donc
b - les enfants de la femme appartiennent aussi au mari
car
il est le propriétaire de la femme,

indiféremment du fait q'il est ou pas leur père biologique. Cette situation est particulièrement évidente dans les sociétés où la femme est achetée, souvent tellement cher qu'on ne peut pas acheter de femme à tous ses fils. Les femmes sont achetées dans les sociétés tribales (30), mais on le faisait aussi dans les sociétés villageoises des Balkans, dans celles tribales ou villageoises du Caucase aussi (31). Ajoutons que ces sociétés pratiquent souvent le lévirat; une fois le mari mort, la veuve est prise par l'un des frères ou par l'un des membres mâles du groupe domestique.

Donc, à part la relation normale homme - enfants, qui passe par l'intermédiaire d'une relation biologique sexuelle dans laquelle est impliquée la femme (propriété du mari), s'ajoute un autre élément, la maisnie, qui apparaît comme le vrai propriétaire, qui revendique les enfants de la femme achetée,pour l'achat de laquelle tout le groupe a contribué.

Dans certaines sociétés cette chose est dite expressément par la coutume. C'est le cas des Albanais, où les enfants nès dans une maisnie, une fois le mari mort, la mère qui part ne peut pas les emmener avec elle, car ils appartiennent à la maisnie. C'est le cas aussi, explicitement dit, pour des sociétés pyrénéennes (32), parmi les Basques ou les autres habitants de la région. Pour les Basques par exemple, où fonctionne un droit de primogéniture absolu; le premier né, fille ou garçon, devient le chef du groupe, administre la propriété et transmet le nom de la plus petite unité sociale, la maisnie (désignée dans la région du nom de "maison"). S'il s'agit d'une fille qui reçoit le mari, si elle meurt, son mari ne peut pas emporter les enfants, qui restent toujours dans la maison où ils sont nés car ils lui appartiennent.

*

Dans le cas de la fille sans frères on trouve une relation de propriété qui suit un parcours différent, car elle relie le grand-père maternel aux petits-enfants issus de sa fille (première différence), la relation de propriété ne passant pas dans ce cas par sa femme ni par un fils mais par une fille (deuxième différence). Comment raisonnent les gens dans ce cas? Il est évident que là encore intervient la plus petite unité sociale, la maisnie. L'enfant naît dans la maisnie du grand père maternel, donc il appartient à elle.

Les lois de Manou rendent clair le cheminement de la pensée des gens du passé. "Celui qui n'a point d'enfant mâle peut charger sa fille, de la manière suivante, de lui élever un fils en se disant: 'que l'enfant mâle qu'elle mettra au monde devienne le mien et accomplisse en mon honneur la cérémonie funèbre' " (33): "... une fille chargée de l'office désigné est comme un fils..." (34): "que le fils d'une fille mariée dans l'intention susdite prenne tout le bien de son grand-père maternel mort sans enfant mâle, et qu'il offre deux

gâteaux funèbres, l'un à son propre père, l'autre à son aïeul maternel" (35): "entre le fils d'un fils et le fils d'une fille ainsi mariée, il n'y a dans ce monde aucune différence, suivant la loi, puisque le père du premier et la mère du second sont tous deux nés du même homme" (36): "... l'aïeul maternel, par la naissance de cet enfant devient le père d'un fils..." (37), affirmation qui est comme une conclusion et explique clairement le but de l'opération et confirme ce qui a été dit au début de cet article, la nécessité absolue d'avoir des enfants. Et voici la situation du mari qui quitte son propre groupe paternel pour s'installer chez sa femme; "Un fils donné à une autre personne ne fait plus partie de la famille de son père naturel et ne doit pas hériter de son bien; le gâteau funèbre suit la famille et le patrimoine..." (38).

Comment raisonne-t-on dans le cas du mari qui envoye sa femme à être fécondée par les autres? Aux motifs invoqués par les sociétés européennes du 19-e et du 20-e siècles s'ajoutent par le passé des explications plus détaillées qui facilitent la tâche du chercheur en même temps qu'elles éliminent l'hypothèse du matriarcat. Les voici selon les lois de Manou: on reconnaît "l'enfant mâle comme le fils du seigneur de la femme" (39); "la femme est considérée par la loi comme le champ et l'homme comme la semence..." (40); "...la semence répandue par un homme dans le champ d'un autre est aussitôt perdue pour lui" (41); "...ceux qui, n'ayant pas de champ, jettent leur semence dans le champ d'autrui, travaillent pouir le propriétaire; l'ensemenceur dans ce cas ne retire aucun profit de sa semence" (42); "... le produit appartient évidemment au maître du champ; la terre est plus importante que la semence" (43). La même constatation est faite pour le règne des animaux: "Le propriétaire du mâle qui a engendré avec des vaches, des juments, des chameaux femelles, des filles esclaves, des buffles femelles, des chèvres et des brebis, n'a aucun droit sur la progéniture, la même chose a lieu pour les femmes des autres hommes" (44).

*

La terre est considérée comme féminine dans les croyances de bon nombre de sociétés du passé; la terre russe était dite "la mère Russie" et le tzar "le père", nom qui s'est transmis même à Staline, "petit père des peuples". La terre féminine reçoit les semences, assimilées au sperme des hommes. Le propriétaire du champ, ou le propriétaire de l'animal femelle, aura droit à ce que produisent ces éléments féminins. Il en est ainsi du propriétaire d'une fille (son père) ou du propriétaire d'une femme mariée (son mari). On trouve par conséquent une relation de propriété qui met en liaison le propriétaire masculin d'un élément féminin, avec un autre élément masculin,à travers un élément féminin (terre, femelle animale, fille - femme). Il entre dans des situations spéciales en relation (qu'il le veuille ou pas, qu'il le sache ou pas) avec un autre élément masculin fertilisateur. Dans cette relation, l'élément masculin fertilisateur n'a aucun droit sur la propriété des choses résultant de son contact avec l'élement féminin appartenant à un autre. La relation n'est donc pas celle habituelle aujourd'hui:

un homme + une femme, ont ensemble un enfant
mais

a - un homme a en propriété une femme
b - la femme met au monde un enfant
avec un autre homme
c - l'enfant est la propriété du propriétaire de la femme.

Et si dans les cas spéciaux dont il a été question intervient l'élément étranger fertilisateur, son rôle dans la propriété de l'enfant est nul. On constate aussi que le rôle de la femme semble être nul; en fait, la société étant patriarcale et la maisnie appartenant à l'homme, c'est l'homme qui apparaît comme propriétaire.

J'ajoute que le système des noms donnés aux femmes par le passé est tout à fait révélateur pour la question abordée dans cet article. La fille est avant le mariage "X, fille de son père"; après le mariage elle devient "X, femme de son mari" (45); dans les deux cas son nom indique son appartenance, et ce nom est celui de la maisnie. Ceci est encore plus évident si on se rappelle que les hommes aussi, une fois installés dans la maisnie du beau-père, prennent le patronyme de la maisnie du beau-père.

La fille morte avant son mariage est enterrée à côté de ses parents car elle appartient à la maisnie de naissance; après le mariage, elle est enterrée près de son mari, car elle appartient à la maisnie de ce dernier. Dans les deux cas, pour décrire correctement la situation, on doit dire qu'elle appartient à la maisnie de l'un ou de l'autre, et non pas simplement qu'elle appartient au père ou au mari. Fustel de Coulanges insiste sur le fait que la fille appartient au culte du feu des ancêtres paternels jusqu'au mariage, et ensuite appartient au culte des ancêtres paternels de son mari. Jusqu'à nos jours, ici ou là en Europe, le rituel du mariage inclut des éléments qui signifient l'apartenance à un culte jusqu'au mariage, à un autre après (46).

Cette règle de résidence et d'appartenance de la femme et de ce qu elle met au monde, transgresse donc dans des cas d'exception les règles normales. Mais dans les cas normaux, les plus fréquents comme dans les autres, fonctionnent les règles d'appartenance, même si elles se présentent masquées sous l'apparence de la parenté biologique. Si forte que soit la consanguinité, elle doit fonctionner en certains cas ensemble avec des transgressions flagrantes qui la contredisent. Une fois la parenté réelle biologique disparue, elle est remplacée par une parenté biologique fictive.

Les règles de la paternité biologique ne sont pas suivies dans les cas d'exception signalés ici. On les ignore sciemment, ils disparaissent comme problème. La parenté devient dans ces cas une relation de pseudo-parenté biologique; elle passe par les idées ,que les gens se font de la nature, et elle est infléchie par la pression des situations spéciales, où l'élément biologique (absence de garçons, absence d'enfants, mari maladif ou impuissant, mari décédé) et les croyances, la vie sociale en son entier, ont un rôle déterminant.

BIBLIOGRAPHIE

1) Paul Henri Stahl - "Et ils se marièrent, et ils eurent beaucoup d'enfants". Le prix de l'alliance en Méditerranée; Paris, 1989, sous la direction de John Peristiany; pp. 273-292.

2) Paul Henri Stahl - "La consanguinité fictive. Quelques exemples balkaniques". Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno, 14/1985, pp. 121-147.

3) Maxime Kovalewski - Coutume contemporaine et loi ancienne. Droit coutumier ossétien. Paris, 1893.

4) Idem, p. 138.

5) Idem, p. 158.

6) Idem, p. 139.

7) Idem, p. 141.

8) Idem, p. 179.

9) Idem, p. 183.

10) Ernesto Cozzi - "La vendetta del sangue nelle montagne d'Albania". Anthropos, 1910, p. 674.

11) Fustel de Coulanges - La cité antique; Paris, 1943, p. 53.

12) Lois de Manou. Paris, 1978, traduites par A. Loiseleur Deslongchamps, p. 263, par. 60.

13) Idem, p. 270, par. 120.

14) Plutarque - Vies parallèles, 5 vol., Paris, 1950, traduit par Bernard Latzarus.

15) Idem, tome premier, "Solon", XX, pp. 93-94.

16) Idem, tome cinquième, "Lycurgue",XV, p. 204.

17) Xénophon - Oeuvres complètes, vol. 2, Paris, 1967, "La République des Lacédémoniens", I, 7.

18) Tihomir R. Djordjević - "Bigamija i poligamja kod Srba"; Srpski Kniaževni Glasnik, I/1907; le même, "La polyandrie chez les Slaves du sud", Revue des Etudes Slaves, IV, 1924, Paris. - Milenko Filipović, "Vicarious paternity among Serbs and Croats", Southwestern Journal of Anthropology, 14/2, Albuquerque, 1958.

19) Djordjević, "La polyandrie...", pp. 103-104.

20) idem, p. 106.

21) Lois de Manou, p. 263, par. 58.

22) Idem, loc.cit., par. 63.

23) Stahl P. H., "Et ils se marièrent...".

24) Fustel de Coulanges, op.cit., pp. 44-47.

25) Henri H. Stahl - Contribuţii la studiul satelor devàlmaşe româneşti, vol. 2, Bucarest, 1959, pp. 109 sq.

26) Fedor Demelić - Le droit coutumier des Slaves méridionaux. Paris, 1876, pp. 63 et 126 décrit la situation du "domazet"; J. N. Andromedas (Kitta; Unviersity Microfilms, Ann Arbor, 1968, pp. 67-69) signale la situation du "soghambros".

27) Evel Gasparini - Il matriarcato slavo. Firenze, 1973. Voir la réponse de Nikola F. Pavković à cette question, "Le mariage matrilocal et la société patrilocale de la Yougoslavie", Etudes et Documents Balkaniques et Méditerranéens, 10/1986, Paris.

28) Kovalewski, op. cit., le chap. "Système de parenté et droit de succession".

29) Paul Henri Stahl - "L'évoluzione storica delle comunità di villaggio: alcuni riferimenti europei", in Comunità di villaggio e proprietà collettive in Italia e in Europa; sous la rédaction de Gian Candido de Martin; Padova, 1990, pp. 325-342.

30) Paul Henri Stahl - "La regione tribale albanese", Incontri Meridionali, 2/1988, Messina, pp. 33-80.

31) Louis J. Luzbetak - Marriage and the Family in Caucasia. Vienne, 1951, publié par l'Institut Anthropos, le chap. V.

32) Eugène Cordier - Le droit de famille aux Pyrénées. Barège, Lavedan, Béarn et Pays Basque. Paris, 1859. La bibliographie du sujet est riche; on peut consutler utilement le volume résulté d'un colloque franco-espagnol, Los Pirineos. Estudios de antropologia social e historia; Madrid, 1986, publié par la Casa de Velasquez.

33) Lois de Manou, p. 271, par. 127.

34) Idem, p. 272, par. 130.

35) Idem, loc. cit., par. 131.

36) Idem, loc. cit., par. 133.

37) Idem, p. 273, par. 136.

38) Idem, pp. 273-274, par. 142.

39) Idem, p. 259, par. 32.

40) Idem, p. 260, par. 33.

41) Idem, p. 261, par. 43.

42) Idem, p. 262, par. 51.

43) Idem, p. 262, par. 52.

44) Idem, p. 262, par. 48.

45) Paul Henri Stahl - "Soi-même et les autres. Quelques exemples balkaniques". L'Identité, Paris, 1977, séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, les pp. 287-304.

46) Le foyer a une place de choix dans le culte domestique; mis en évidence par Fustel de Coulanges (op. cit.) pour les sociétés antiques, il a été étudié aussi pour des sociétés contemporaines par Petru Caraman: Studii de folclor, vol. II, Bucarest, 1988, dans le chapitre "Une ancienne coutume de mariage". Maxime Kovalewski l'observe chez les Slaves orientaux dans son ouvrage: Modern Customs and Ancient Laws of Russia, Londres, 1891, le chapitre "The matrimonial customs and usages of the Russian people, and the light they throw on the evolution of marriage".

BILD UND TEXT

Zwei Fälle deutscher Einwirkung in den rumänischen Raum

Ràzvan Theodorescu

Schon seit langer Zeit - nämlich seit Jacob Burckhardt im letzten Jahrhundert bis hin zu Aby Warburg nach 1900 - beschäftigt sich die deutsche kulturgeschichtliche- und kunstwissenschaftliche Schule mit der Beziehung zwischen Bild und Text. In der Geschichte der rumänischen Kultur hat manchmal das Bild einen historischen oder literarischen Text erklärt. Ein Bild zu lesen, um eine bessere Entzifferung einer Mentalität zu gewinnen, die dahintersteht, ist heute (seit ungefähr 50 Jahren!) eine der rumänischen Kulturgeschichtschreibung geläufige Methode.

Es ist das Anliegen meines Vortrags, diese Forschungsrichtung genauer darzustellen. Deshalb werde ich hier zwei isolierte "test cases" kommentieren, nämlich zwei Fälle deutscher Einwirkung in den rumänischen Raum, an denen sich zeigen läst, wie sich unsere Kultur wärend zweier verschiedener Epochen, dem XVI- und XIX Jahrhundert, in Europa einfügte. Den ersten Testfall beobachten wir auf einem kollektiven, namenlosen Niveau, den anderen auf dem individuellen Niveau eines grossen Schriftstellers, nämlich bei Eminescu. (Abb. 1).

*

1557 wurde in Kronstadt (Braşov) eine Kompilation von moralisierenden Inhalt gedruckt: "Imagines mortis selectiores, cum dekastihois". Der Verfasser des Schrift, Valentin Wagner, war ein Schüler des Reformators Honterus und hatte am Durchbruch der lutherischen Reformation unter den Sachsen Siebenbürgens erheblichen Anteil. Der vormalige Wittenberger Student, ein Schüler Melanchthons, seit 1544 Leiter des kronstädtischen Gymnasiums, Übersetzer des lutherischen Katechismus ins Griechische, "Magister" Wagner, war eine ganz typische Persönlichkeit eines regionalen, lateinisch - deutschen Humanismus, mit vielen Kontakten zur orthodoxen, nachbyzantinischen Welt des patriarchats von Konstantinopel.

In der gewannten Schrift, von welcher wir heute nur drei Exemplare kennen, die sich in Kronstadt, in Schässburg (Sighişoara) und in Budapest befinden, veröffentlichte Wagner einige Holzschnitte, die, in einer sehr persönlichen Art, nach den berühmten Bildern des Todes von Hans Holbein dem Jüngeren gestaltet worden sind und mit lateinischen Versen unterlegt wurden.

Hier sollte sowohl die "Vanitas" des irdischen Ehrgeizes als auch die Gleichheit der Menschen angesichts des Todes illustriert werden. Die Holzschnitte waren thematisch verwandt mit den ältern westlichen "artes moriendi". Sie wurden nach dem wichtigsten deutschen Vorbild der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts ausgewählt. Auch wissen wir, dass die Holbeinischen "Bilder des Todes" von Hans Lützelburger in einem gewiss antiklerikalen Sinn in Holz geschnitten und in Lyon (1858) mit lateinischen und französischen Text herausgegeben wurden unter dem Titel "Les Simulacres et Historiées Faces de la Mort". 1544, nach dem Erscheinen einer augsburgischen deutschen Auflage, wurde, wieder in Lyon, diesmal aber von Georgius Aemilius (Georg Ömler), eine vollständige lateinische Auflage gedruckt.

Die 53 Darstellungen zeigen den Weg der Welt von der Erschaffung Adams bis zum Jüngsten Gericht mit einem Zug von Päpsten, Kaisern, Königen, Bischöfen, Mönchen, Rittern, Kaufleuten und Bauern. Nach dem Vorbild dieser letzten Auflage des Georg Ömler würden die Bilder dieses Buches zehn Jahre später in Kronstadt gedruckt und bearbeitet. Darüber hat uns Valentin Wagner selbst in der Einleitung seiner Arbeit aufgeklärt ("ex Georgii Aemylii libello selegi").

Der Schöpfer der Illustrationen im Wagner'schen Buch war ein unbekannter Künstler, der wohl aus einem Milieu stammte, aus dem schon andere Meister der Buchillustration hervorgegangen waren - wie Laurentius Fronius oder Jakobus Lucius Transylvanus. Von den 17 Holzschnitten der Wagner'schen Ausgabe sind zwei identisch und begegnen uns im Zyklus von Lyon nicht ("der Todt in Meditation" oder "Mors meditans"); 13 Bilder stehen Holbeins Zeichnungen und Lützerlburgers Holzschnitten sehr nahe.

Alle haben einen biblisch moralisierenden Sinn, so der Paradiesgarten, der Sündenfall, die Austreibung der Protoplasten (nämlich Adams und Evas), die Szenen, in denen der Tod gegen einen Ritter kämpft oder einem Ackermann hilft (der Ackermann war Adams Personifikation); oder der Tod als Begleiter - der Gelehrten, der Reichen, der Händler, der Adligen, der Kinder, der Alten, der Liebenden. (Abb. 2, 3).

Die sehr malerischen Darstellungen stammen von einer ungeschickten oder unerfahrenen Hand - vielleicht von der Wagners selbst, denn in einer Zeit, in der ein Humanist Buchdrucker wurde, konnte er auch Buchillustrator werden. Es sind einfältige Bilder protestantischer Herkunft. Sie gehören einer verbreiteten Volkskunst an, die in

IMAGINES MORTIS SELECTIORES, CUM ἀνασίχεις
VALENT. VVAGNERI CORONEN.

ITEM.
PRAECEPTA VITAE CHRISTIANAE ET ALIA QUAEDAM
Epigrammata, Carmine Elegiaco.
Eodem authore.

Coronae.
Industria ac sumptibus Valent. VVagneri Coron.

1 2

3

Subito morientur, & in media nocte turbabuntur populi, & auferent violentum absq; manu.
IOB XXXIIII



Peuples soubdain s'esleueront
A lencontre de l'inhumain,
Et le uiolent osteront
D'auec eulx sans force de main.

Nemo dei decretum, & ineluctabile fatum,
Nemo, qui mortem fallere posit, erit.
Quos modo iam cernis uentoso incedere fastu,
Turbabit uultu MORS inopina suo.
Anxius inuadet magnates mœror & horror,
Pompaque tunc hominis nulla potentis erit.
Qui Rex est hodie, populisq; superbit & armis,
Mortuus exigua cras requiescet humo.
Non est, crede mihi, cunctis è regibus ullus,
Cui nascendi aliud ius uel origo fuit,



den Städten Siebenbürgens daheim war, in welchen im 16. Jahrhundert noch spätmittelalterliche Mentalität herrschte.

Der lateinische Text ist in Strophen aus 10 versen gegliedert, die zwischen dem Epigramm und der Elegie anzusiedeln sind. Aber der Text ist nicht merh didaktisch, wie in Öhmlers Auflage. Dafür finden sich einige Anleihen aus der klassischen lateinischen Dichtung sowie christliche und mythologische Anspielungen, die sich teils auf die Bibel, teils auf die Gefilde des Elysium und des Tartarus beziehn. Man kann sagen, dass wir es hier mit einem literarischen Register zu tun haben, das von dem volkstümlicheren Register der Bilder, zu dem es parallel läuft, verschieden ist. Die Holzschnitte des Kronstädter Buches sind für ein modernes Auge sehr anziehend, gerade durch ihren Primitivismus. Offenbar wurden sie nach den Originalen der Holzschnitte von Lyon für ein neues Format in einen zu schnell gezeichneten Rahmen eingearbeitet. In ihnen herrscht die Linie vor, nicht die Masse. Den Kronstädter Holzschnitten fehlt die Rundlichkeit von Holbeins anatomischer Modelierung - ähnlich wie in den Exemplaren von Lyon, welche Man in Wagners Werkstatt entweder direkt oder durch eine Umkehrung nachgebildet hat.

Für das oben Erwähnte, im kronstädtischen Buch zweimal gravierte Bild ("Mors meditans"), welches im Buch von Lyon fehlt (Abb. 4), lässt sich der Ursprung einigermassen sicher nachweisen: Die in Wagners Schrift 1557 dargestellte Szene wurde 1552 in Augsburg ziseliert: Auf der Rückseite einiger Medaillen, deren andere Seiten das Bildnis des Humanisten, Arztes und Numismatikers Adolf Occo IIIe darstellt (Abb. 5) steht ein Skelett mit einer symbolischen Wasseruhr (Klepsydra) gegenüber. Einige Forscher sind der Meinung, dass dieses denkende Skelett der Augsburgischen Medaillen den anatomischen Tafeln eines 1543 in Basel erschienen Werkes entnommen sind, und zwar der "de humani corporis fabrica libri septem" des berühmten Wissenschaftlers André Vesale (Vesalius), der der Arzt Kaiser Karls V. war. Die Holzschnitte dieses Buches waren von Tizians flämischen Schüler Jan Stephan van Calcar hergestellt worden. Unter diesen anatomischen Tafeln finden wir eine mit einem Skelett in Meditation, die durchaus in symbolisch - lutherischen Sinn als ein "memento mori" verstanden werden kann. Wir sollten nicht vergessen, dass wir uns mit dieser Darstellung des meditierenden Skeletts in der Zeit Shakespeares befinden, der einen dänischen Prinzen mit einem Schädel in der Hand über den Tod meditieren lässt. Neun Jahre nach dem Erscheinen dieser Tafeln wird also das gleiche Bild in Süd-deutsche Medaillen geprägt - wieder für einen Humanisten und Arzt, nämlich Adolf Occo, welcher Vesalius, den Begründer der modernen Anatomie, bei mehreren Gelegenhaiten in Augsburg selbst hatte treffen können. Und wenn wir, wieder fünf Jahre später, die Darstellung dieses aus der deutschen Medaillenkunst oder aus der flämisch - schweizerischen Buckdruckkunst herkommenden Motivs der "Mors meditans" an der östlichen Grenze der deutschen reformatorischen Welt vorfinden, dann haben wir es ganz gewiss mit der exemplarischen Reise eines künstlerischen, literarischen und wissenschaftlichen Motivs zu tun, das für die Entdeckungen und Ängste der Renaissance sehr charakteristisch war.

Solche Bilder illustrieren ein provinzielles Milieu und werden zur volkstümlichen Interpretation einer Grenzwelt, in deren kulturelles Atmosphäre das Neue wie aus einer fruchtbaren Krise des Bewusstseins auftaucht. Es war eine Welt, in der der Tod überall anwesend war - in der Mentalität, in der Kunst, in den Schriften der Zeit, und zwar sowohl im protestantischen als auch im katholischen und orthodoxen Bereich, dort, wo die Wörter des Todes in einem rumänischen Prolog erscheinen, den der moldauische Metropolit Dosoftei im 17. Jahrhundert zu einer italienisch - kretischen Tragödie verfasste.

* *

Nicht alle Bilder, die von Deutschland in den rumänischen Raum gelangten, haben den gleichen Weg genommen, wie die, welche aus Holbeins grossen Schöpfungen in die provinzielle Welt Siebenbürgens gelangten. Dreihundert Jahre später wurde das plastische Werk einiger weniger bedeutender Künstler aus dem schweizerisch - deutschen Raum zur Inspiration eines grossen dichterischen Schöpfers der Rumänen, Mihai Eminescu.

Man weiss, dass unser nationaler Dichter als sehr junger Student während der Jahre 1872 bis 1874 an der Friedrich Wilhelms - Universität in Berlin studierte und dort Vorlesungen von Carl Richard Lepsius über die "Ägyptische Geschichte" sowie über die "Sitten und Gebräuche der Ägypter" und die "Denkmäler aus Ägypten" hörte. Die deutschsprachigen Aufzeichnungen über diese Vorlesungen und über die Lektüre, mit denen er sie begleitete, sind in Eminescus Handschrift 2286 der Bibliothek der Rumänischen Akademie in Bukarest zu finden. Vor kurzen habe ich für ihren kunsthistorischen Inhalt einen Kommentar geschrieben.

Es scheint mir sicher, dass Eminescus Interesse für die Welt der Pharaonen aus solchen Vorlesungen und aus der entsprechenden Lektüre an der Wiener und Berliner Universität geboren wurde. Kurze Zeit vor seiner Ankunft in Berlin, Im Herbst 1872, hat der Dichter sein Fragment "Egipetul" ("Ägypten") aus dem längeren Gedicht "Memento mori" publiziert. Ebenfalls in der Epoche seiner akademischen Studien hat Eminescu "Die Avatars des Pharao Tlà" geschrieben. In allen diesen Texten besingst Eminescu die Herrlichkeit

Puluis & umbra ſumus, hominiſq; potẽtia tanquã
Perbreuis æſtiui gloria floris abit.
Cæcaq; nimbriferæ ueluti ueſtigia nubis,
Vita per obſcurum ſic quoque tranſit iter.
Vermis & putris quid terra cinisq; ſuperbis?
Quid faſtu demens luxuriante tumes?
Cernis per præceps fugitiua ut uoluitur unda? 4
Eſto memor Vitam ſic properare tuam.
O utinam ſaperent homines, noctuq; diuque
Verſarent animis ultima quæque ſuis. 5





der alten ägyptischen Architektur. Wohl mit Recht hat Càlinescu in Eminescus grosser Empfänglichkeit für menschliche Architektur eine Beziehung zur deutschen romantischen Lyrik gesehn. Alles erscheint bei Eminescu plastisch, fabelhaft, bis in die Einzelheiten genau. Die Tlà Avataras schildert uns, wo Memphis "seine kolosalen Mauern hat", beschreibt "die unendliche Stadt mit weissen Kuppeln...". Am Nil kann man "alte Städte mit grauen Mauern" finden, "unendliche Kolonaden des Nachts, die Pyramiden - Königliche Gräber, Palmenfelder". Der Palast des pharao hat "Reihen grauer Säulen unter kolossalen Gewölben". In der Pyramide sint "Kolonnaden, leere Hallen", "kolossale und schwarze göttliche Gesichter im nassen Schatten der Säulen".

Man kann mit Recht fragen: Woher kommt eine solche plastische Genauigkeit bei der Beschreibung der Künstlerischen Elemente zustande, wo doch Eminescu diese Bauwerke niemals im Original zu sehen bekam? Ich bin ziemlich sicher, dass er diese Bauwerke in einigen Darstellungen betrachtet hatte, die in den ägyptologischen Vorlesungen der Berliner Univeristät gezeitg wurden oder in einer Bibliothek aus Wien bzw. Berlin besichtigt werden konnten.

Eminescu hat Lepsius öfter in seinen Handschriften zitiert. Nun wissen wir, dass Professor Lepsius damals als die bedeutendste deutsche Autorität im Bereich der Ägyptologie angesehen wurde. Vor seiner Berliner Zeit war er Sekretär des deutschen Archäologischen Institute in Rom gewesen, nachher hatte er einige wissenschaftliche Forschungsreisen nach Ägypten geleitet, die alle von dem Preussenkönig Friedrich - Wilhelm IV zwischen 1842 und 1845 gefördert worden waren. Zwischen 1849 und 1859 hatte Lepsius das Ergebnis dieser Forschungereisen in einem grossartigen zwölfbändigen Album mit etwa 800 grossen Tafeln herausgegeben: "Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien...".

Dieses Album mit Karten, Lithographien, mit Zeichnungen von orientalischen Landschaften und Ruinen, aber auch mit sehr sachlichen Plänen und Skizzen, war von einer Gruppe emsiger Künstler erarbeitet worden, die heute vergessen sind. Zu ihnen gehören W. Loeillot aus Berlin, Ernst und Max Weidenbach aus Hamburg, dazu Johann Jakob Frey, ein guter Landschaftsmaler. Diese Bildersammlung von Pyramiden, Kolossalstatuen, Obelisken und Felsen stellt ein enermesslich wertvolles Corpus dar. Es ist so gut wie selbsverständlich, das Lapsius für seine Vorlesungen über ägyptische Kunst, die Eminescu als Hörer besuchte, in erster Linie einige dieser Bilder aus seinem Album gezeigt haben wird, nachdem dieses wertvolle Werk zehn lahre vorher in Berlin gedruckt worden war. Daher ist die Hypothese sehr nahe liegend, dass Eminescu eine Lithographie wie die "Ansicht der Ruinen von Memphis" gesehen hat (Abb. 6) - zumal man darauf auch die Palmenfelder erkennt, dieselben, die auch auf einen anderen Bild mit der thebanischen Memonia erscheinen und die der Dichter in seinen "Avatars des Pharao Tlà" beschrieben hat. Ebenso dürfte er auch einige der anderen Tafeln mit der Ruinen von Theben, mit den Tempeln von Karnak, mit Abu Simbel oder Philae oft gesehen haben, und zwar bei den Vorlesungen von Lepsius oder in einer akademischen Bibliothek. (Abb. 7).

Die gleichen Darstellungen der verschiedenen ägyptischen alter Kunstwerke, die Lepsius in seinem Album hatte dars tellen lassen, wurden vom Jungen rumänischen Dichter auch in den Museen und Bibliotheken der deutschen kaiserlichen Haupstadt gesehen. Zeugnisse davon finden wir in Eminescus Notize, über seine ästhetischen Studien aus Hegels Schrifte, über die alte orientalische und antike Kunst, zum Beispiel über die ägyptischen Statuen. Eminescu notiert in deutscher Sprache: "Stille uhd stumm. Die Arme dicht am Leibe, ohne innere Bewegung". Und weiter: "Die Skulptur einer Statue gibt keinen anderen Eindruck als die Baukunst...".

So stellt sich Eminescus Interesse für die alte orientalische Zivilisation dar als ein Fragment der gründlichen im deutschen Milieu angeeigneten Universitätsausbildung, die weiten Horizont und genaue Informationen verband. Natürlich ist es auch ein Fragment, das der dichterischen Phantasie Eminescus entstammt, einer Phantasie, die ihn drängt, die bildlichen Eindrücke textlich zu erfassen. Auch diese Episode ergänzt unter der Überschrift - "Bild und Text" - die Beziehungen zwischen der deutschen und rumänischen Kultur, Beziehungen, die auf alle Gebieten unserer geistigen Vergangenheit vertieft und in Erinnerung gerufen werden müssen.

* Ich bin dankbar Herrn Prof. Paul Philippi für fie Überprüfung des deutschen Textes.



6

7



"LE TEMPS D'UNE VIE"

Fotini Tsibiridou

En avril 1985, lors d'une recherche de terrain, j'ai eu l'occasion de visiter au village de Krovili une vieille femme originaire de la Roumélie Orientale, qui m'a raconté sa vie bien gentiment. Elle habite un village de Thrace, où en 1923, après l'échange des populations sont venus s'installer deux groupes de réfugiés, les une originaires de la Roumélie Orientale, les autres de la Thrace Orientale. Son nom est Maria, mais le village la désigne du nom de 'Babo Bougadaina' et c'est ainsi que je la désignerai dorénavant. Née à Kavakli (un bourg de la Roumélie Orientale, en Bulgarie), en 1904, elle avait donc au moment de notre rencontre 81 années. Veuve, elle habite avec son fils cadet, marié, avec deux enfants; à Krovili, ils ont une maison qu'ils viennent d'acheter. L'interview a eu lieu chez elle et a duré à peu près deux heures. Je suis allée la visiter accompagnée par l'une de mes informatrices, Eftalia, une vieille femme originaire de la Thrace Orientale, et tenant en main une sérié de questions préparées à l'avance; mais j'ai constaté vite que mon interlocutrice avait une grande facilité à raconter sa vie d'elle-même. Les événements importants ou ceux de la vie quotidienne se liaient les uns aux autres; mes questions trouvaient réponse parfois même sans les poser.

Je présente d'abord le texte de l'interview traduit en français; j'entreprends par la suite l'analyse du texte pour donner à la fin le texte en original (en grec).

*

(Fotini) - 'Giagia' /grand-mère/ voulez vous me parler du passé? Votre arrivée au village?

(Babo Bougadaina) - Nous sommes arrivés en 1925, mes deux belles-soeurs, mon beau-frère qui avait l'âge de 7 ans, mon beau-père, ma belle-mère, moi et mon mari. Nous nous sommes tous installées dans la même maison mais, trois mois après, ma belle-mère est morte. Alors c'est moi qui ai pris en charge les belles-soeurs et surtout le beau-frère. Je l'ai soigné quinze années, ma fille. Mon beau-frère, c'est avec moi qu'il a grandi. Et comme cet enfant souffrait de peur parceque son 'Barba' /son père/ l'avait battu, c'est moi qui l'ai conduit à une femme qui jettait le plomb en lui promettant une paire de boucles d'oreilles et un tablier brodé, tirés de mon trousseau. Mais j'ai failli le perdre cet enfant, lorsque le maître d'école, pour le punir, après la fin des cours, l'a enfermé à clé dans la cave. Le soir je suis allée le chercher et je l'ai trouvé plus effrayé encore me disant en pleurant: "Ma grande soeur, tu est venue finalement"! Si le maître d'école n'était pas un pope, j'aurais pu le battre. Moi, j'ai failli le perdre cet enfant à cause de la peur, et lui ce bon a rien... Puis on nous a donné des terres; pas des terres arrosables. C'était après la guerre civile /'Andartiko'-rébellion/ que nous avons commencé à cultiver les arrosables... Nous avions aussi des troupeaux; nous les avions emportés avec nous, on avait la permission. Nous sommes venus alors jusqu'à Moustafa Pacha et nous avons attendu 4-5 jours notre tour pour prendre le train jusqu'à Alexandroupolis. Nous sommes finalement arrivés mais 'ça' nous est arrivé en route; à Alexandroupolis, on a laissé tomber la machine qui a gravement blessé ma belle-mère. C'est chez nous, en territoire grec que 'cela' est arrivé. Là, moi j'étais mariée depuis trois mois et je n'avais pas d'enfants; j'ai fait par la suite neuf enfants, cinq sont morts et quatre sont en vie, dont un parti en Allemagne. Dis-moi, je peux te raconter ma vie en Bulgarie?

(Fotini) - Oui, bien sûr, avec plaisir.

(Babo Bougadaina) - Là, six mois avant notre départ, nous nous sommes privés de danse, de promenade, parce que les Bulgares nous ont rendu la vie difficile. Avant on était libres de nous promener, sortir; penses-tu, dans notre village, il y avait des filles dévoyées.

(Fotini) - Comment vous les autres vous les acceptiez?

(Babo Bougadaina) - Ce n'était pas bien mais que faire? Une fois la chose arrivée le père acceptait d'élever son petit enfant. Elles, elles se mariaient parfois avec des veufs. Les autres se moquaient d'elles en leur sortant des chansons. Un dimanche soir nous sommes sorties parce que nos jeunes hommes avaient organisé une danse. Les jeunes Bulgares viennent danser avec nous comme d'habitude; nos enfants nous font signe de nous en aller. Là, un Bulgare sort un coûteau de sa poche et se fait une entaille à la main et commence à sucer son sans en nous regardant. Après ça, nous ne sommes plus sortis ni à Noël, ni à l'Epiphanie. D'ailleurs, moi, en février, je me suis mariée et je suis allée m'installer chez ma belle-mère, à Doganovo, un autre village de la région de Kavakli. A l'époque c'était le beau-père et la belle-mère qui gardaient la caisse de la maison. Lorsqu'il y avait deux ou trois frères mariés, qu'est-ce qu'ils se disputaient! Nous, on n'avait pas de problèmes parce que mon père était fils unique. Nous habitions une belle maison, dans un bon emplacement

et comme mon 'papi' est mort sans se soucier /des siens/ il n'avait pas arrangé les papiers et malheureusement on a beaucoup souffert de ça. Nous sommes partis sans partager la fortune parce que mon père ne voulait pas accepter la façon de partager des Bulgares, chez lesquels trois parties sont prises par le fils et une par la fille. Trois ans plus tard il a été invité à partager le fortune. Chez les Bulgares ce n'est pas comme chez nous où les parts sont égales. Après notre arrivée on s'est séparés; chacun a pris sa maison, ses champs, des novueaux ménages ont été fondés. Seuls les célibataires restaient avec les parents. Seulement, pour nous il n'y avait pas de maison! Nous avons demandé, demandé, mais ils ne nous ont pas donné.

(Tassos - son fils) - Moi je ne vais pas rester avec mon frère, me battre tout le temps; d'ailleurs, nous sommes restés ensemble huit ans, combien le rester encore?

(Fotini) - Comment vous vous amusiez par le passé?

(Babo Bougadaina) - Tu sais, moi je ne m'amusais pas; une fois ma belle-mère morte, toutes les charges sont tombées sur ma tête. J'avais mes belles-soeurs, mon beau-frère. Là, tous les dimanches une danse avait lieu. Je ne pouvais pas y aller car chacun qui rentrait à la maison avait besoin de moi. Après mon mariage je me suis enfermée et puis, comment sortir si son mari ou son beau-père et son beau-frère arrivent? Si jamais un mariage d'un parent avait lieu, j'étais obligée de tout abandonner pour participer. D'ailleurs, j'ai commencé à mettre au monde mes enfants; tous les deux ans un enfant, tous les deux ans un enfant; comment se promener après ça? Le mal aussi m'a trouvé; mes enfants mourraient, mon âme était atteinte et je ne cherchais plus à m'amuser.

(Fotini) - Dis-moi, 'giagia', ton parrain de mariage a baptisé aussi tes enfants?

(Babo Bougadaina) - Oui, mais pas tous mes enfants. Deux parmi eux, qui, à peine nés, étaient en train de mourrir, ont été baptisés par d'autres personnes qui les ont 'demandé'. Le parrain de mariage n'habitait pas le village, mais par hasard, le jour du baptême il était là. Il disait: "moi, je ne prends pas le pêché; puisqu'un autre a demandé le bébé, qu'il le baptise lui, je lui donne ma permission". Chrysoula a demandé à baptiser Giorgi et elle aurait pu le baptiser si elle l'avait demandé au pope. Elle avait ses règles... Plus tard, le pope nous a dit que cela était normal: "Ce sont des choses voulues par Dieu" /Theotika/. Chrysoula l'a regretté longtemps. Mon bébé n'a pas tété pendant quatre jours; Charalambous, que Dieu lui pardonne, arrivait, moi j'étais déjà prête avec l'eau pour le bain; lui il l'a mis dans le bassin où il avait batu deux oeufs. Ensuite, Tana /sa belle-soeur/ l'a enduit d'huile et on l'a gardé au chaud. Au bout de quatre jours il a pleuré. Au bout du compte c'est Charalambous qui a sauvé mon Giorgi. Certains le maudissent, moi je lui pardonne. Qui sait, peut-être qu'il sera sauvé grâce à moi!

(Eftalia) - Moi j'avais un petit enfant; il est mort parce que lui il l'a trop gardé dans la baignoire à côté du chauffage, sa tête n'a pas résisté!

(Babo Bougadaina) - Mon Athinoula, elle aussi, elle souffrait d'une toux d'âne. Charalambous, lui, a trouvé du sucre de chenilles; dès qu'elle a bu ça, la toux s'est calmée. Quelle sorte de toux, mon Dieu, tu te rappeles Eftalia? J'ai emmené les enfants au docteur, Papageorgiou. Charalambous m'accompagnait. Le docteur, après avoir examiné les enfants, m'a dit: "Pense sauver seulement ta fille, pour ton fils je lui donne vingt jours". Charalambous l'a engueulé: "Quelle sorte de docteur es-tu, toi? Tu as tuée cette femme; donne-nous les médicaments et nous nous débrouillerons". Charalambous était un faux médecin qui flanait jour et nuit; il plantait un peu de tabac, mais son vrai boulot était d'offrir des soins. Siraina / une voisine/ c'est lui qui l'a sauvée; après lui avoir tailladé le dos, il a commencé à la frapper pour que le sang sorte. Trois litres d'alcool nous avons consommé cette nuit; le matin elle a été ranimée, nous l'avons conduite à l'hôpital. Pendant tout l'été elle a suivi un régime en ne mangeant que du pain de seigle, sans sel.

(Fotini) - Giagia, voudrais-tu me parler de ton mariage?

(Babo Bougadaina) - Je me suis mariée à l'âge de 21 ans. C'était ma belle-mère qui avait arrangé le mariage; elle voulait beaucoup qu'on devienne amies. Ils ont payé 2.000 drachmes comme 'agarlik', argent qu'on donne à la mariée qui, achète ainsi des cadeaux pour la famille du gendre. J'ai eu beaucoup d'enfants, mais seulement quand j'ai eu une fille, mon mari m'a dit: "Maintenant ma mère est faite". A l'occasion de mon mariage je n'ai pris ni dot ni trousseau. Si on voulait, on donnait après la mort du père une petite part du patrimoine aux filles, mais c'était rare. A l'époque où mon père est parti pour six ans, nous sommes restées avec mon papi. Mon papi, que Dieu lui pardonne, ne nous a privées de rien. Il savait bien commander; il était ordonné. L'automne arrivé, lui il payait d'abord les impôts. Il disait toujours: "mes enfants, je payerai d'abord les dettes et le reste c'est pour vous". Il emmenait ma grande soeur à Iamboli et ils achetaient de la nourriture, des linges, etc. Ensuite il accompagnait ma mère aux magasins de Kavakli pour acheter des foulards, 'bekes', 'filimedes', des tissus avec lesquels nous fabriquions les 'tsouknes' /vêtements féminins/. Il était très ordonné; chaque fois qu'on avait besoin de quelque chose, il prenait une nappe qu'il remplissait tellement qu'il ne pouvait plus la rapporter. Nous n'avions pas l'habitude d'aller faire des courses tout le temps. Puis mon père est rentré.

(Fotini) - Tu te souviens des coutumes de ton pays natal?

(Babo Bougadaina) - Moi j'aimais bien le 'adet' /coutume/ qu'on avait pour les semailles et pour les animaux. Le jour de Saint Modistos, une semaine avant Noël, le boulanger du quartier ramassait de l'argent de chez qui avait des animaux afin de préparer du pain saint /'Litourgia'/. Le matin, en sortant de l'église on goûtait de tout ce qui était exposé sur un banc de tailleur, 'kolyva', sel, cigarettes, de l'eau-de-vie, bonbons, loukoum. En rentrant chez nous on partageait le pain en donnant une part aux animaux avec un peu de sel. Pour les vignobles on avait une autre coutume: cette fois-ci le pain saint était sucré. Mon père disait: "moi je ne peux échapper à rien". En effet, il avait et des animaux et des vignobles.

(Fotini) - Votre vie en Grèce, après l'installation, comment était-elle?

(Babo Bougadaina) - Au début c'était difficile. Moi j'ai beaucoup pleuré lorsque j'ai vu mon père travailler comme ouvrier agricole chez les 'Maronites' /village habité par des indigènes/. Mais on faisait des 'metzi' /soirées d'entraide/, nous les fmemes, en hiver surtout, pour travailler et s'amuser en même temps. Quand une femme mariée avait des petits enfants et elle devait décortiquer les épis de maïs, elle invitait chez elle les jeunes filles pour l'aider; souvent, les jeunes hommes du village venaient chanter ou danser avec les filles. Ils mangeaient tous ensemble du maïs, des bonbons, du loukoum. A l'époque, nous voulions nous marier dans le village. Chaque famille réglait ses mariages selon son intérêt. Parfois les parents étaient d'accord avec le choix de leur enfant; d'autres fois ils ne l'étaient pas. Il arrivait que si la fille insistait, elle se mariait avec son amant. Comme aujourd'hui! Un bon gendre à l'époque était celui qui avait du travail à la maison, qui était 'nikokyris' /maître de maison/.

(Fotini) - Quelle était votre relation avec les autres, le groupe venu de Thrace?

(Babo Bougadaina) - Nous nous 'mangions' comme des chiens! Comme ça: "qu'est-ce que tu es toi? qu'est-ce que je suis moi". Ils se mettaient en colère, la querelle commençait. Pour les champs ils ne cherchaient pas querelle, mais au cours de la danse: "Puisque c'est moi qui ai sorti les musiciens, pourquoi vous, vous venez danser?" Une fois, lorsque mon mari et mon beau-frère n'étaient pas au village, je suis allée à la danse. Là, Papadaras et Pseftaras se sont battus. Je me suis dit que puisque ce n'est pas un mariage, qu'ils se tuent. J'ai vêcu 44 ans avec mon mari, je n'ai reçu qu'une claque; c'était au cour de la danse. Une bagarre se déroulait mais moi et Gazidaina nous tenions nos maris par le manche. Lorsqu'ils ont vu que la bagarre tournait contre les notre, il m'a donné une gifle, ca y est, il m'a échappé. Gazidaina m'a dit, "Va-t-en, allons-nous en!" Quelques années plus tard ils ont commencé à arranger des mariages et le mal s'est calmé. Qu'est-ce que ça veut dire, "vous, vous êtes de la Turquie, nous êtes des graines de turc" /'tourkemata'/ et "vous, vous êtes de la Bulgarie, vous êtes Bulgares"? Mon mari d'ailleurs, étant soldat, s'est querellé à cause de ça. Lui et Sandelas, que Dieu lui pardonne, se trouvaient à Kavala; ils sont allés se laver mais là quelqu'un a bousculé Sandelas, "va-t-en d'ici Bulgare!" Le nôtre était en arrière, mais il était toujours prêt à se battre pour la justice: "Qu'est-ce qu'il t'a dit 'ore' Nikola?" "Ah, il m'a appelé bulgare". Et voilà le notre, il attrappe l'autre et le bat tellement qu'il le rend méconnaissable. Lorsque le capitaine lui a demandé pourquoi il avait fait cela, il a répondu: "je ne l'ai pas battu, je lui ai donné simplement un cours de comportement, car si j'était Bulgare, je serais resté en Bulgarie. Moi j'ai abandonné mes champs, ma maison, - et sais-tu Eftalia, combien la maison de mon beau-père était belle! - et me voilà en Grèce pour être Grec et lui il ose me dire ça!"

Celui qui est bien, il est bien, ma petite; le reste, ce sont des paroles stupides. A Kavakli on avait des maisons à grandes portes; un soir, en rentrant des champs, nous les trois filles et notre papi qui nous surveilllait, nous ouvrons les portes et nous voilà devant un char; à côté un Bulgare qui nous regarde. Moi je ne perds pas mon temps puisque je connaissais la langue et lui dis, "Bonsoir". Lui il me dit alors, "Aide /allons/ nous sommes arrivés maintenant de Circia et vous, vous y allez". Moi je lui dis: "Attends, doucement, tu viens d'arriver et tu commences à nous renvoyer? Qu-'est-ce que c'est ça?" Ma mère est allée chercher Raïko, un Bulgare, pour la conseiller. Lui, en réclamant un agneau, lui a promis que l'autre ne pourra rien faire. Le lendemain Raïko vient chez nous et dit au Bulgare de se contenter de la chambre qu'on lui avait cédée. Et comme ça l'histoire est finie. Mais lui, c'était quelqu'un de peu maniable et lorsque sa femme l'a abandonné pour suivre son père à elle, dans un autre village, il a été obligé de s'en aller. Vers la fin de notre séjour en Bulgarie, un autre Bulgare est venu de Grèce avec sa femme qui parlait bien le grec. Nous sommes restés deux mois ensemble. Ma mère disait: "Je voudrais rester toute ma vie avec cette femme", tellement elle était bonne. Comme moi avec Stoyaina, d'ailleurs. Lorsque les Bulgares sont venus ici pendant la deuxième guerre mondiale, ils nous expulsaient de chez nous. Moi, ce jour-là je semais du maïs. Mon Athinoula arrive: "Mana /mère/, ils nous ont amené une famille bulgare". "S'ils l'ont amenée tant pis; on ne va pas laisser le champ à moitié semé. Rentre à la maison, surveille-là, voie ce qu'ils font, ce qu'ils veulent." Une fois les semailles finies, je rentre; je vois mon beau-père qui m'attend au coin de la rue: "Qu-est-ce que tu fais là?" "Je t'attends. Ils ont amené des hôtes, mais ils semblent être

des gens de qualité. Lui, il dit qu'il ne veut pas laisser sa femme nouvelle-mariée seule, et que vous viviez ensemble car la maison a deux chambres; chacun prendra une. Toi tu iras et tu leur souhaitera la bienvenue". "Ainsi soit-il", j'ai dit. Stoyos /le bulgare/ me dit "Kako /soeur aînée, tante/, moi je ne me sépare pas de toi, tu surveilleras ma femme". Tu vois, il était Bulgare, mais... Penses-tu que j'ai vécu un an avec Stoyaina, pas une mauvaise parole, nous ne nous sommes dite; on mettait toutes les deux nos casseroles au feu et l'une surveillait la casserole de l'autre. A Pâques, les Bulgares ont organisé la danse. Stoyos s'est précipité à danser mais les autres ont dit, "Ne donnez pas la main à ce 'grecomano' /quelqu'un dont la mère est grecque/, il habite avec un Grec". Le lendemain ils appellent mon mari à la mairie et lui annoncent qu'il doit partir de chez lui. Il rentre à la maison; moi j'étais en train de laver mes cheveux. Il essaye de dire quelque chose mais il hésite. "Pourquoi tournes-tu cent fois la langue dans ta bouche?" ai-je dit. "Parce que je veux te dire quelque chose". "Puisqu'il faut le dire, dis-le, un pied d'avance". "Tu sais, ils m'ont invité à la mairie et m'ont dit que je dois sortir de la maison". "Et pour ça te fais-tu tant de soucis?" "Oui". "Moi je ne me fais pas, d'autres ont quitté leur magasins, leurs maisons plus grandes que la notre". Je me demande encore où j'ai trouvé ce coeur, Eftalia! "Eh, ma Notre Dame, tu m'as ouvert le coeur!" Nous sommes ainsi sortis pour aller cohabiter avec Bitsinaraina, une femme.

(Eftalia) - Oh, oh, oh...!

(Babo Bougadaina) - Vers la fin, mon mari l'a battue car elle battait mes enfants. Après l'avoir battue, mon mari est allé à la mairie le dire aux Bulgares. Eux, lorsqu'ils ont appris de qui il s'agissait, l'ont encouragé d'aller la battre encore une fois.

(Eftalia)- Qui pourrait avivre avec elle?

(Babo Bougadaina) - Nous, Eftalia, nous ne nous sommes pas privés de pain pendant l'occupation; nous le volions bien sûr, mais... Avec cette femme on n'était jamais d'accord. C'est pour ça que je te dis, ma fille, celui qui est bien est bien; le reste, ce sont des paroles vaines.

COMMENTAIRE

Nous analiserons l'interview de deux points de vue, celui du contenu d'une part, et de la forme de l'autre. Le contenu est constitué par des informations qu'on a obtenu directement, en posant des questions, et d'autres qui sont arrivées occasionnellement, de façon médiate. J'ai bien vite constaté que l'informatrice ne peut pas évoquer son passé sans faire référence aux gens qui à chaque étape formaient son milieu social; ses consanguins d'abord, ses alliés, ses voisins. "Un vécu fait de contraintes acceptées /prend sens/ par l'appartenance à un ensemble de consanguins, à un réseau d'alliés: ... penser l'homme social, un homme qui est avant tout un parent" (Zonabend, 1980, p. 308), ou un voisin ajoutons-nous.

Pour déterminer son milieu, elle se réfère également à des personnes qui n'appartiennent pas à la communauté, les "autres", qui sont soit des Bulgares, soit des gens de l'autre groupe de son village, avec lesquels elle fait la comparaison en accentuant les particularités, les différences, ou les affinités (Levi-Strauss, 1961, p. 15). Elle passe ainsi le message de sa moralité, partie de l'éthos (Devereux, 1970) de sa culture.

Elle s'avère incapable d'isoler chaque fois un seul événement. Lui ayant demandé de parler de son propre mariage, elle me parle de son grand-père. D'ailleurs, on a l'impression à travers tout l'interview, qu'elle essaye de surévaluer ses parents, ses consanguins. Les dates, les heures de la journée, manquent de son discours; on y trouve par contre le temps naturel, le cycle de sa vie, allié aux travaux agricoles, qui détermine et classe chaque événement de sa vie personnelle, indissociable du vécu de la collectivité. En outre, pour mémoriser, elle s'appuie sur les moments importants du cycle individuel, naissance, mariage, mort.

Elle ne semble pas concevoir les étapes de sa vie à travers les événements historiques. Les grands événements historiques qui ont secoué l'humanité durant la première moitié du XX-e siècle ne constituent pas pour elle des facteurs déterminants pour le déroulement de sa vie. L'échange de populations (1922-1925) est ancré dans sa mémoire à cause de la mort de sa belle-mère; la première guerre mondiale est mentionnée de façon implicite lorsqu'elle se réfère à la perte de son père; la deuxième n'est aucunement mentionnée; l'occupation bulgare est une référence occasionnelle lorsqu'elle évoque les diverses cohabitations. La guerre civile, qui en Grèce jusqu'à tout récemment constituait une question tabou (Tsoukalas, 1986), est mentionnée une seule fois, par hasard, pour préciser une époque de l'après-guerre. Même l'appellation 'Andartiko' /rebellion/ prouve une certaine influence de l'idéologie d'état qui considère la guerre civile comme une question tabou.

Enfin, si on observe la forme, la structure de l'interview, on peut tirer des informations importantes. Je rends à la structure l'attention qu'un analyste rend au discours de son patient, ou celle qu'un linguiste reconnaît comme primordiale pour l'étude d'une

langue. On constate qu'il y a un mélange des aspects temporels; les adverbes du présent sont utilisés pour des situations passées et le contraire. En suivant son histoire on a l'impression d'un tournage cinématographique, en 'flash back". La facilité avec laquelle elle passe de la vie dans son nouveau village (après 1925) à celle de son pays natal, puis à celle de ses parents consanguins, ou le contraire, nous persuade que son passé se présente uni dans sa mémoire, jusqu'en 1950. Le temps à travers ces scènes cinématographiques est à la fois unifié et cyclique; des éléments sont remplacés par d'autres afin de conserver l'état préexistant des choses. Ainsi, lorsque sa fille est née, son mari lui dit que sa mère à lui a été faite.

La vivacité avec laquelle elle utilise le discours direct à la place du discours indirect d'une part, et d'autre part l'emploi du subjonctif (qui en grec exprime ce qu'on voudrait ou ce qu'on attend de faire) devient pour le chercheur une source principale d'information sur les relations intra-familiales et communales (représentation de ses relations avec son mari, son beau-père, son papi, ses enfants, sa belle mère, ses voisins, son parrain, le faux docteur, le Bulgare venu cohabiter avec eux et qui l'appelait "Kako".

Le dialecte qu'elle emploie est pour les neuf dixièmes constitué de termes grecs quxquels s'ajoutent des emprunts linguistiques bulgares, turcs. Dans ce dialecte on constate une vaste utilisation de diminutifs qui se terminent en 'oudi' ou 'ouda' (neutre, féminin). "L'adjonction d'un diminutif à un substantif marque dans le grec une nuance de familiarité, d'affection, entre les locuteurs ou relative au signifié dénoté" (Xanthakou, 1988, p. 30). Dans ce dialecte les diminutifs sont réservés aux femmes et aux enfants. D'ailleurs, ce dialecte utilise des expressions familières prises au langage enfantin ou au langage féminin, qui le rendent intime, léger et en même temps drôle. Ce type de dialecte reflète le caractère particulier de sa culture.

La structure de l'interview et le déroulement de la narration nous font penser que la bonne dame raconte sa vie comme un 'paramythi' /presque mythe, en grec/ très proche de la forme prise par le rêve, raisonnable du point de vue du contenu, mais manquant de clarté dans l'organisation et la connexion des faits (Freud, 1925). Les choses deviennent plus claires lorsqu'on connaît le cadre général de la situation, du dialecte, des valeurs de la société, de son histoire particulière. De la même manière se présente le processus dans les mythes d'une société primitive. Dans une telle société, affirme Lévi Strauss (1977, p. 74), le présent est saisi par l'opposition logique: "jadis/à présent, avant/maintenant", chaque fait dans le présent représente un autre du passé. "Sous le regard de tels interlocuteurs d'aujourd'hui, le passé apparaît comme immobile par opposition aux changements brusques des années cinquante" (Zonabend, 1980, p. 298). D'autre part, Lévi-Strauss affirme que les sociétés primitives semblent nager dans un liquide historique tout en essayant en même temps de rester imperméables (Lévi-Strauss, 1961, p. 45). Qui pourrait contester des rapprochements entre les sociétés primitives et les sociétés paysannes traditionnelles de l'Europe?

Avant de conclure mon analyse, je rappelle son caractère subjectif; un autre chercheur aurait peut-être fait une autre analyse. Il faut se rappeler que l'anthropologie sociale obtient ses résultats tant des réactions de la personne interrogée que de celles du chercheur lui-même, et qu'elle est au fond une science du subjectif (Devereux, 1980).

BIBLIOGRAPHIE

DEVEREUX, George

1970 Essais d'ethnopsychiatrie générale. Paris, Gallimard.

1980 De l'angoisse à la méthode. Paris, Flammarion.

FREUD, Sigmund

1924 Totem et tabou. Paris, P.B.P. 84.

1925 Le rêve et son interprétation. Paris, Gallimard.

LEVI-STRAUSS, Claude

1961 Race et histoire. Paris, Gonthier.

1962 Le totémisme aujourd'hui. Paris, P.U.F.

1977 La pensée sauvage (en grec). Athènes, Chatzinikoli.

TSOUKALAS, Konstandinos

1986 Kratos, kinonia, ergassia sti metapolemiki Ellada. Athènes, Thémélio.

XANTHAKOU, Margarita

1988 Cendrillon et les soeurs cannibales. Paris, Cahiers de l'Homme.

ZONABEND, Françoise

1980 La mémoire longue. Paris, P.U.F.

Φωτεινή: Γιαγιά,μπορείς να μου μιλήσεις για τα παλιά τα χρόνια,πώς ήρθατε σ'αυτό το χωριό...;

Μπάμπω Μπουγάδαινα: Ηρθαμε του 25,επτα ατουμα. Οι κουνιάδες μ',ου κουνιάδος μ. επτα χρουνω, ι πιθιρός μ',η πιθιρά μ,ιγώ,ι άνδρας μ. Στου ίδιου σπίτ' μείναμ'αλλά σι τρεις μήνες η πιθιρα μ' πέθανι*. Μιτά ιγω πήρα τα ιννιά του σπιτιού. Πάντριψα τις κουνιάδες μ κι κοίταξα τουν κουνιάδο μ'15 χρόνια.Ιγώ τουν μεγάλουσα. Υπέφιρειν σπού φόβου αυτο του παιδί. Ι μπάρμπας τ' του χτύπα',πήρεν φόβουν. Ιγώ τουν πήγα σι μια γναίκα πόειχνεν του μουλύβ και τα υπουσχέθκα ένα ζιυγάρ' σκουλίκια κι μια πουδιά πιτσίλκα. Αλλά θα τογανομ'του παιδούδ' όταν ου δάσκαλους τον έκλεισι στου σχουλειου. Ηρθεν του βραδ'λέου"αχ,πού είνι του παιδουδ'μας?"του βρήκα στου σχουλειου κλεισμένου να κλαίει: "Αχ Μπουλιούδα μ,'καλα που ήρτες".Θε να τουν φτιάσω καλά τουν δάσκαλου ιγώ αν δεν ήταν παπάς αλλά...Ιγώ τρόμαξα να τουν ιατωσου από τουν φόβου,κι συ να με του φτάξς αυτο,άχρηστε!

Μιτα μας έδουκαν χουράφια,όχ'ποτιστικά! Υστερας πο την ανταρσία χίρσαμι τα ποτιστικά.Είχαμι κι πρόβατα ιδώ απέναντι. Τα πρόβατα ήταν γραμμένα,χαρτιάν είχαμι. Ηρθαμι πουλές ως το Μουσταφά Πασά,την πόλη εδώθε,έκατσαμ'ικεί 4-5 μέρες όσο νάρτει η σειρά μας και ήρθαμε μαθές ύστερα και τόπαθαμ'στουν δρόμου. Στην Αλεξανδρούπολ'κατσούρντσαμ'την μηχανή,χτυπά την πιθιράμ'ύστερας ήρθεν,πέθανιν. Στο ελληνικό τόπαθαμ' το κακό! Τότες,ιγώ είχα 3 μηνες παντριμέν',ύστερας,ιδώ έκαμα 9 πιδιά. Τα 5 πέθαναν,τα 4 ζούν,'ενα σ' Γερμανία. Να σu πού για την Βουργαρία θέλς;

Φωτεινή: Ναι, βέβαια,ευχαρίστως!

----
4. Επειδή πρόκειται για διάλεκτο είναι απαραίτητο να διευκρινίσουμε με τι τρόπο δίνουμε το συμβολισμό των ήχων.Οπου ο ήχος [ι]
αντικαθιστά τα φωνήεντα (ε),(ο),(ω) ή το δίψηφο(αι) χρησιμοποιούμε το σύμβολο (ι).Ο ήχος [ο] συχνά αντικαθίσταται από τον ήχο[ου].Τα φωνήεντα στο τέλος των λέξεων κόβονται και στη θέση τους μπαίνει μια απόστροφος.

Μπάμπω Μπουγάδαινα: Εκεί,6 μήνες προτύτερα,απολυθήκαμ'πο χουρό,απολυθήκαμ'πο γκιζέρισμα. Οι Βούργαροι μας δυσκόλιψαν πουλύ,ύστερας ικεί. Βγήκαμι μια Κυριακή,έφτιαξαν τα πιδιά μας χουρόν. Ερονται τα Βουργαρούδια να πιαστούν κοντά μας. Μας κάνουν το νόημα τα πιδιά μας να φύγουμι. Ενας Βούργαρος παίρνει ιτσά του μαχαίρ',κόβ' του χέρ'τ' κι χίρσεν να ρουφά το γιόμα κι να μας κοιτά. Πρίν,καλά είμαστε ιλεύθερα γκιζέριζαμ',χουρεύαμ'στου Καβακλί. Ξέρς πόσις παραστατημένς είχεν;

Φωτεινή: Πώς το δεχόσασταν αυτό οι υπόλοιποι;

Μπάμπω Μπουγάδαινα: Αυτό,άκσε πιδί μ',δεν ήταν καλό πράμα,αλλά τί θε να φτιάς; Αφού γίνκε,ου πατέρας τς ένα αναλάβ',να πούμι,του πιδί. Καμμιά φορά τις πάντρεβαν με χήρους. Οι άλλ' καμμιά φοράς τις έβγαναν κι τραγούδια.
Μιτά απ'αυτό,δεν βγήκαμι νέ τα Χριστούγεννα,νέ τα Θεοφάνια. Φυσικά τουν Φλεβάρ', ιγώ παντρέυκα κι'έφκα για του Ντουγάνοβο,ήταν ένα χουριό κουντά στου Καβακλί.

Τότες,ου πιθιρός κι η πιθιρά είχαν τουν κισσά. Αμα ήταν μεγάλος αδελφός εκείνος αναλάμβανι. Αλλοι που ήταν από 2-3 αδέλφια,τί μαλώματα,τί στενούρες! Ιμείς δεν είχαμι τέτοιου πράγμα γιατί ήταν ου μπαμπάς μ'ένας. Αλλά είχαμι καλό σπίτι σι καλό μέρος και ου πάππος μου πέθανι ετσ' άπρασίζκα κι δεν έφτιασεν χαρτιά,Εφταλία,κι υπόφεραμ' πουλύ. Τάφκαμιν αμοίραστα γιατί ου μπαμπάς μ'δεν έστρεγεν. Κι ήρθεν ου μπαμπάς μ'ιδώ κι πέρασαν 3 χρόνια και τον κάλεσαν να πάει στη Βουργαρία και τα μοίρασεν ύστερας. Αλλά ξέρς πώς τα μοιράζουν οι Βούργαροι; 3 παίρνει ου αδελφός κι ένα η αδελφή,όχ' όπως εδώ να πούμι,ίσα κι ίσα. Και πό μούλιγεν ου σχωρεμένος κι μιά μέρα:"έφτιασα κι 3 δικαστήρια"για να μπουρέσ'να τα φτιάξ',ήταν κι η επιτροπή ικεί τότες,ύστερας,πήραμι συμουλογίες. Μιτά πούρθαμ'χωρίσκαν,επειδής σπίτια έδιναν,χουράφια έδιναν,γίνκαν πουλλές οικογένειες,οι ανύπαντροι κάθουνταν μόνο. Αφού έδιναν κι σπίτια κι χουράφια,για τι μας δεν ήταν μόνο. Γύρεψαμ',γύρεψαμ',δεν μας έδωκαν."Εγώ"λέει ου Τάσσος,"δεν πάου να μένω με τουν αδελφό μ'να δέρνουμι κι να μαλώνου. Εκατσα με τουν Νίκου 8 χρόνια,πόσο να κάτσουμ'ακόμη;"

Φωτεινή: Πως γλεντούσατε στα παλιά τα χρόνια;

Μπάμπω Μπουγάδαινα: Ιγώ,δεν διασκέδασα. Απέθανιν η πιθιρά μ ,απόμηνει του βάρος αψηλά μ'. Είχα κουνιάδις,κουνιάδο! Κάθι Κυριακή γένινταν χουρός,ήταν συνέχεια. Ιγώ δεν μπουρούσα,Εφταλία. Οποιος κι νάταν ιγώ έπρεπιν νάμι σπίτ'. Εγώ κλείσκα που παντρέφκα! Μπορούσα ύστερας να γυρνώ ιδώ κι κεί,κι νάρθει ι άντρας μ'κι νάρθει ι πιθιρός μ'κι νάρθει ι κουνιάδος μ'! Α!,καμμιά χαρά,συγγενής,με τουν άνδρα μ',τότες αναγκασκά... Χίρσα κι πυκνά-πυκνά πιδιά,κάθι δυό χρόνια πιδί,κάθι δυό χρόνια πιδί! Α!, σείρε κι γκιζέρσε,πα πας; Με βρήκεν κι κακό,πιδιά μ' πέθαναν,μαράθκεν η ψχή μ',δεν γύρευα νε διασκέδασ',παλλικάρ'παράχωσα!

Φωτεινή: Πες μου γιαγιά,αυτός που σας πάντρεψε,βάφτισε και όλα τα παιδιά;

Μπάμπω Μπουγάδαινα: Ναι,αλλά όχ' όλα: τα δυό που θα τάχαναμ',τα γύρεψαν άλλ' κι τα βάφτσαν. Κι τύχαινιν ου σχωριμένος νάνι ιδώ κάθι φορά,αλλά ήλεγεν:"ιγώ αμαρτία δεν παίρνου,δώστε τα σ'άλλους τα πιδιά σας". Η Χρυσούλα το γύρεβεν να το βαφτίσ,το πιδί κι θα του βάφτιζε,αν ρωτούσε τουν παπά,αν εκαμεν,γιατί είχεν περίοδο. Ου παπάς μιτά μας είπεν:"αυτά είνι θεοτικά,γιατί δ / με είπστε;" Η Χρυσούλα χτυπιέταν. 4 μέρις νέ βύζαξεν,νέ τίπτας. Ι Χαραλάμπους,θεός σχωρέστον,έριταν,ίνα 'χου του νιρό έτοιμο,ίνα το βάλ'στην κοπάνα,ίνα τσακίσ'κι δυό αυγά,να τα κτυπήσ',να τα κτυπήσ',γιόμζε η κούπα μέχρι πάνω αυγό,ίνα του βάλει μι τα λεπτά,ίνα τι αλείβει η Τάνα με του λάδ',μιτά δε,ίνα του κουκουλώσουμι. 4 μέρις βυζί δεν έπιασεν,γαιδουρόβηχαν είχεν και με του κουτσλούδ' τόδινα. Στις 4 μέρες απάνω,έκλαψεν. Μπά!,λέω,σήμερα τάκουσαμ' του πιδί μας. Μπιτίμ-μπιτίμ,ι Χαραλάμπους μι τουν γλύτωσεν τουν Γιώργη. Καμπόσοι τουν βλαστημούν,ιγώ τουν σχωρνώ,μπορεί πο τι μένα να γλυτώσ' πο τις αμαρτίες τ'.

Εφταλία: Εγώ,ένα παιδάκ'πόχα,έπαθεν το κεφάλι τ'. Τόκανεν πολλή ώρα μπάνιο κοντά στη σόμπα και πέθανεν.

Μπάμπω Μπουγάδαινα: Η Αθηνούλα μ'κι εκείνη γαιδουρόβηχαν είχε,και πήγε και βρήκεν κάμπιας ζάχαρη και την έφερε. Σα χίρσε να τρώει κάμπιας ζάχαρη,υποχώρησεν ο βήχας. Ε! τι βήχας ήταν αυτός τότες Εφταλία! Πήγαμι,Παπαγεωργίου λέγονταν ου γιατρός,μαζί με τουν Χαραλάμπους,τα ξίτασι και τα δυό κι λέει:"απ'το κορτσάκ'να κάνς ομούτ,αλλά απ'το παιδούδ'δεν σι δίνω 20 μέρις". Σαν τον τσούριξεν ι Χαραλάμπους μιά φορά:"τι γιατρός είσι συ,τη γναίκα την έκοψες τα χέρια και τα ποδάρια. Δώσε τα φάρμακα θα φτιάξουμι μαναχοί". Ι Χαραλάμπους ήταν ψευτογιατρός. Ολη μέρα κι όλη νύχτα περπατούσεν. Εβαζεν κι λίγο καπνό αλλά το κύριο αυτό έκανεν.
Τη *Σύραινα*, ου Χαραλάμπους την έσωσεν. Τί βεντούζες την χτύπσε τίποτας! Πιάνει ύστερας και τη χαράζ'την ράχη και χίρσε να την χτυπά και να τρέχει το γιόμα,ύστερας ζωντάνεψεν. 3 οκάδες οινόπνευμα χαλάσαμ' κι 'υστερας ένα καλοκαίρ'έτρωγεν καθαρό σικαλίτκο ψωμί,ανάλατο.

Φωτεινή: Γιαγιά,θα ήθελες να μου μιλήσεις για τον δικό σου γάμο;

Μπάμπω Μπουγάδαινα: 21 χρονώ,παντρεύκα. Η πεθερά μ'κανόνσε τουν γάμου κι τόχε μεράκ'να γίνουμ'φίλες. Νέ προίκα,νέ τίπτας. Εδωκαν 2000 χλάρκα,αγαρλίκ τούλεγαμ'τότες. Σ'νύφ' τούδιναν κι ίπαιρνι δώρα για τουν γάμου σν οικογένεια του γαμπρού. Εκαμα πουλλά πιδιά,όπως σ'είπα,αλλά μόνο όταν γιννήθκεν η κόρη μ',ι άντρας μ'είπεν:"τώρα γένκεν η μάνα μ'". Για τουν γάμου δεν πήρα νέ προίκα,νέ προικιά. Εάν ήθελεν ου μπαμπάς όταν πέθινι, έδινε στα κουρίτσια στα 3 ένα. Ιγώ,ι μπαμπάς μ'χάθκεν με τουν πόλεμο. 3 χρόνια πολεμούσιν και 3 χρόνια αιχμαλωσία. Απόμειναμ'με τον πάππου. Ου πάππους μας,θεός σχωρέστον,δεν μας άφκεν απού τίπτας. Είχεν καλό κουμάντο! Ινα 'ρτει το γινόπωρο,ινα:"πληρώσω πιδί μ' τα χρέγια κι ότ' ίνα απομείμει είνι για σας". Ινα πάρ'ύστερας, την αδελφή μ',ίνα πάν' στην Ιάμπολ',ό,τι χρειαζούμασταν,ρούχα,φαγώσιμα,αυτά. Υστερας, ίνα πάρ την μάνα μ' ίνα πάει μέσα στο Καβακλί,είχαμι μαγαζά,ίνα πάρν τσιμπέρια,μπέκες,απού έωτιανανμ'τις τσούκνες,μιτάξια,φιλιμέδες. Είχεν πουλύ καλή τάξ'.Ο,τι χρειαζούμασταν άιντε! ίνα πάρ'ένα

τροπεζομάντηλο ινα το γεμώσ' το τραπεζομάντηλο,να μη μπορεί νο το φέρ'. Δεν ήξεραμ' την κάθε μέρα να πάμι να ψουνίσουμι. Ε! στουν πουλυ καιρό τίπτας,κανένα παραμικρό. Ειχαμι πουλυ καλή σειρά. Ε! ύστερας ακούσκεν ου μπαμπάς μ'ξιλευθερώθκεν,αλλά νά 6 χρόνια έμεινεν!

Είχαμιν και αντέτια! Είχαμιν για την σπορά! Για τον Αι-Μόδιστο,μάζευεν ου φούρναρης λιφτά,ινα μας φτιάξ' μιά λειτουργιά. Τον Αι-Μόδιστο έτρωγαν οι κόσμοι,τάιζαν κι τα ζώα. Αρτο ινα φτιάξνε κι σταρ' κόλυβο,ένα τραπέζ'απ'τους ραφτάδες μακρουλό. Ινα έχουν ύστερας κι ένα σακκούλ'αλάτ',τσιγγάρα,κονιάκ, καραμέλες,λουκούμια,ινα βγαίν' απ'την εκκλησία, καθένας,τί αγαπάει να τον δίν'κι ένα χέρ' αλάτ'για τα ζώα. Ιμείς έτσι τόχαμεν,μιά βδομάδα μπροστά από τα Χριστούγεννα. Για τ'αμπέλια πάλι,του Τρύφωνα,έτσι κάναμε,στάρ',γλυκιά λειτουργιά κάθι σπίτ'. Ου πατέρας μ' έλεγε:"Ιγώ δεν γλυτώνου απου κανένα". Ιγώ πουλύ τόρεζα κείνο τ'αντέτ' πόχαμε!

Φωτεινή: Και η ζωή σας στην Ελλάδα μετά που ήρθατε πώς ήταν;

Μπάμπω Μπουγάδαινα: Σν αρχή δύσκολα. Ιγώ έκλαψα πουλύ σαν είδα τουν μπαμπά μ' μεροκαματζή σ' Μαρωνίτες... Αλλα τουν χειμώνα κάναμι τζιμπίσια,μιτζιά,ιμείς οι γναίκες. Αλλος με θκή τ'δουλειά,άλλος τώρα, πούχεν μικρά πιδιά δεν μπουρούσιν! τότες καθαρνούσαμι καλαμπούκια,γνεσίματα μαλλί... Φώναζεν, το λοιπόν τα κουρίτσια,έφτιανσν νυχτέρ'. Τα φίλευεν,τάκανιν...!Τα κουρίτσια πήγαιναν,παντριμένες πουλύ-πουλύ δεν πήγαιναν. Πήγαιναν τα πιδιά κι αγαπούσαν. Χοροί,τραγούδια,έτρωγαν καλαμπουκια,ό,τι είχεν η νοικοκυρά,λουκούμια,καραμέλες,καρπούζια...!Τότες,θέλαμεν άντρα απ'του χουριό. Οπους τον βόλευεν τον καθένα. Καμμιά φοράς μπαμπάδες συμφωνούσαν,όταν διάλεγιν ου καθένας μόνος τ',καμμιά φορά δεν συμφωνούσαν. Οπους κι σήμερα. Αν καμμιά κουπέλα επιμέν' τουν παίρνει. Καλος γαμπρός τότες ήταν αυτός πόχεν δουλειά στου σπίτ',ήταν νοικοκύρς.

Φωτεινή: Πώς τα πηγαίνατε με τους άλλους,τους Θρακιώτες;

Μπάμπω Μπουγάδαινα: Τότες σαν τα σκυλιά τρωγόμασταν. Ούλου μάλωναμ'. Να! τι είσι συ,τι είμι γω,πιάνονταν,άιντε παρεξηγιόταν! Στου χουρό,"Γιατί παίρνιτι τουν χουρό αφού ιγώ τάβγαλα τα όργανα..." Μιά φορά έτυχα,δεν ήταν νέ ι άνδρας μ',νέ ι κουνιάδος μ',κείνη τη μέρα δάρθκαν,Χρήστους πέδον κι ι Παπαδάρας. Ει Παναία μ'λέω,σήμερα δεν είνι χαρά,ό,τι θέλν ας κάμουν. Εζησα με τον άντρα μ'44 χρόνια έναν μπάτσο δεν έφαγα,μέσα στου χουρό μι χτύπσε έναν. Θυμάσι όταν δέρνουνταν! Αυτή η Γκαζίδαινα,η Γιώργαινα,στεκόμασταν και τις κρατούσαμι να μη παν'. Αμα είδαν,πουλύ δέρνουνταν,έναν πάταρο μ'έχει,πάει τον έχασα. Μι λέει η Γκαζίδαινα:"φεύγα να φύγουμι". Λίγα χρόνια ύστερας,χίρσαν να προξενεύοντι,πσύχασεν ύστερας το κακό. Το πρώτο,ένας: "τι είσι σύ,τι ειμι γώ. Σεις είστι απ'την Τουρκία είστι τουρκέματα,σεις είστι απ'υπν Βουργαρία είστι Βουργάροι". Ι άντρας μ' κι στρατιώτς δάρθκεν για την Βουργαρία.Μι τουν Σαντέλα τον αχωρεμένο,ήταν σν Καβάλα. Πήγαν να πλυθούν κι τουν σπώχν τουν Σαντέλα ένας: "φεύγα κείθε,Βούργαρε",για να πλυθεί αυτός. Θκός μας ήταν πίσω αλλά για του ομούτ ήταν πουλύ γνωσκός. Λέει "τί σι είπεν ρε Νικόλα;","Ε, ρε γαμώ την πίστη μ',Βούργαρο μ'είπεν". Αυτός τουν αρπάζ' ικεί που πλένονταν απ'τη μιά μιριά σν άλλ',παζάρ'τον έφτιασι. Τώρα,τουν φώναξεν σν αναφορά: "Γιατί τον έδειρες;",λέει ου αξιωματικός. "Δεν τουν έδειρα,τουν έφτιασα μάθημα. Ιγώ,άμα ήμαν Βούργαρος,ινα'μουν σ'Βουργαρία! άφκα τα κτήματα μ', άφκα του σπίτ'μ"',ξέρς τι καλό σπίτ'είχεν ι πιθιρός μ',Εφταλία!,"κι ετσ'ήρθα σν Ελλάδα νάμ'Ελληνας,κι αυτός μας είπεν, Βούργαροι!"

Αυτός πούνει καλός,είνι καλός,κουρίτσι μ',τ'άλλα είνι μασάλια. Ιμείς πηγαίναμ'σ' δουλειά,ι πάππους μ'ίνα πάρει τ'άλογο,ίνα έρτει απού πίσω μας. Για δουλειά δεν δούλευειν,γέρους ήταν πουλύ αλλά γύρζε γύρω-γύρω,μας απαντούσι. Δεν μας άφνε,3 κουρίτσια ήμασταν. Αν δεν ήταν ι πάππους μ' θα μπουρούσαμ' να πάμ'στουν μοιρά να δουλέψουμι; Μιά μέρα,γυρνούσαμι απ'τη δουλειά,ανοίγουμι την πόρτα -ήταν τότες πόρτες μιγάλες στου Καβακλί- μπαίνουμι μέσα "μπα!,τί αμάξ'είνι αυτό;" Στέκεται κι ι Βούργαρος ιτσά! Οι αδελφές μου δεν ήξεραν κι κείνες βουργάρκα,μόνον ιγώ"Dobra vertse?",λέου."Αιντε!" λέει,"ιμείς τώρα ήρθαμι,σεις Gircia".Ιγώ πάλε δεν έχασα καιρό,τον λέω,στέκα,ήτρες τώρα κι χίρσες να μας διώχνς? τί είνι,λέου,αυτό το θκό σ'; Η γναίκα τ'ήταν πυλύ καλή,αυτός τίπτας! Η μάνα μ' σκώθκε πάει σ'ένα

Βουργαρο,κείνος ήτον στου μέσον:"Raiko,αυτό κι αυτό". "Δωσε ένα αρνι κι τιπτας δεν θα γένει,ος πάει να τρώει κοπριές αυτος". "Αρνι",λέει"αρνί θα σε δώσω". Την αλλη μέρα έρχεται ο Raiko κι λέει:"μια κόμορα σ'έδωκαν, θα καθισαι κει κι δεν θα σπουριάζς καθόλου". Πλιο εκείνο ήταν,αλλά αυτος ήταν στραβος. Σκώθκεν κι πάει να θερισ' σ'ένα άλλου χωριό. Ι μπαμπάς της γναίκας τ'βρήκεν ένα καλό χουριό Βουργάρκο"πέτρες έχει δω στο Καβακλί"λέει. Κι έφυγεν με τη γναίκα τ' κι έτσι γλυτώσαμ' απ'εκεινον. Αλλά τώρα στα τελευταια απ'του Ντιοέκιου ι Βούργαρος πούρτεν σι το μας,μια γυναικούδα μελ'έβγαινε πο το στόμα τς,ελληνικά φαρσί. Εκατσι με τη μάνα μ."Με τούτη δω τη γυναικούδα δεν πάει να κάθουμι 10 χρόνια!" Να όπως ιγώ με τη Στόγαινα,δεν έκατσα ένα χρόνο;

Ιδω πούρθαν οι Βούργαροι μας έβγαζαν πο τα σπίτια.
Ιγώ κείνη την μέρα έσπερνα καλαμπούκια. Εφτασεν η Αθηνούλα:"Μάνα, μας ήφεραν οικογένεια βουργάρκη". Μας ήφεραν,μας ήφεραν,τώρα ιμείς του χουράφ' δεν θα τ'αφήκουμι σ'μέσ'. Ιμείς θα σπείρουμι, Γύρσε σπίτ',κοίταξ'το κι ό,τι θέλουν ας κάμουν. Μπίτσαν τα καλαμπούκια,έρομαι ιγώ,χτάζω τουν πιθιρό μ' κάθιτι,μι περιμέν'. Λέω,τί κάθισι δώ. Λέει "Σι καρτερώ. Σ'ήφεραν μουσαφιραίοι,αλλά μι φαίνεται είν'καλοί κόσμοι. Είπεν αυτός η γναίκα τ'είναι νεοπαντρεμέν,δεν θέλ'να τν αφήσ'μαναχή,θέλ',λέει να ζήστε μαζί. Το σπίτ',λέει,έχ'δυό κάμαρες,απού μιά,λέει. Θα πας κι θα τους καλωσορίσ'μι το καλό. Ετσ'ας είνι,λέω. "Καλησπέρα","καλησπέρα". "Εγώ,Κάκω,δεν χωρίζω πο τα σένα. Θα με χτας τη γναίκα". Να! Βούργαρος ήταν κορίτσ' μ'. "Δε θα βγεις πο το σπίτ'". Δε θα βγού,δε θα βγού. Ξέρς,ένα χρόνο έζησα,τι καλά με τη Στόγαινα! Εναν λόγου δεν είπαμι. Εβαζαμ'στου τζάκ'κι οι δυό τις τεντζερέδες μας,όποια ήταν,κοίταζεν και την άλλ'. Τώρα την Πασχαλία,έφτιαξαν να ιδά χουρό. Πάει αυτός να πιαστεί στουν χουρό,οι άλλ',οι Βούργαροι τον λέν':"μη τον πιάντε τον γραικομάνο!"."Γιατί τον λετε γραικομάνο;",λέει ου διοικητής. "Με τον γραικό κάθεται". Την άλλ' τη μέρα,φώναξαν τον αντρα μ' να βγεί πο το σπίτ'. Στόγιος δεν ήθελεν να βγούμι,αλλά τι να κάνουμι,νέ έτσ',νέ έτσ'. Κι ήρτεν ι άντρας μ',ιγώ λούζομαν. Λέει:"τί φτιάνς;'". Να, λέω,λούζομαι. Κάμνει έτσ'να πει κι πάλι διστάζ'. Λέω,γιατί έτσ'μασκαλνίεσαι,τί θέλς; "Θέλου να σι που κάτι". Αφού,λέω είνι να του πείς,πέτο ένα πουδάρ'μπροστά. "Να! μι φώναξαν σ'κοινότητα,είπαν να βγούμι πο το σπίτ'". Γι'αυτό,λέω στεναχωρέθκες; Εγώ,δεν στεναχωρέθκα καθόλου. "Γιατί;",λέει. Γιατί λέου,βγήκαν πο μαγαζιά,πο σπίτια μεγαλύτερα πο τα θκά μας,πο κτήματα,κι θα στεναχουρεθού ιγώ; Που ξέρω μωρί Εφταλίσ,πού την βρήκα αυτήν τν καρδιά! "Ει Παναία μ,' μ'άνοιξες την καρδιά,τώρα πού θα πάμι;" Στης Μπιτσινάραινας δεν έχει καλαμπαλίκ',ικεί θα πάμι. Αμ' η Μπιτσινάραινα είνι ένας άνθρουπος...!

Εφταλία: Οχ,οχ,οχ...!

Μάμπω Μπουγάδαινα: Να,ως τα τελιυταία την έδειρεν,δεν θυμάσι; Την έδειρεν κι τράβηξεν ίσια σ'κοινότητα κι έτυχε να βρεί ντιπ τον χαμνό τον χωροφύλακα:"Τί είνι ρε Νικόλα;"."Να λέει έδειρα την Μπιτσινάραινα". "Γύρσε,δείρ'την ακόμα μια φοράς". Εδιρνε τα πιδιά μ',για τούτο την έδειρε.

Εφταλία: Μπα,με κείνη πού μπορείς να κάνεις κι συ!

Μπάμπω Μπουγάδαινα: Ιμείς μωρί Εφταλία,μη χτάζς,του κλέβαμι,μα πάλε δεν απόμνισκαμ'νησκοί. Ιμείς την λέγαμι ό,τι έχουμι ιμείς έλα τρώγι κι σύ. Χαμνή γναίκα,δεν έστρεγεν.
Γιαυτό,σι λέου κορίτσι μ',κείνος πούνι καλός,είνι καλός,τ'άλλα είνι μασάλια...!

PARENTE, HABITAT ET ESPACE, AU VILLAGE DE SKYROS

Cornelia Zarkias

L'île de Skyros, dans la Mer Egée, appartient au complexe insulaire des Sporades Septentrionales. Située à une distance de 22 miles nautiques du port de Kymi (presqu'île d'Eubée), point le plus proche de la Grèce continentale, elle a une superficie de 215 km² et une population de 2.257 habitants (recensement de 1981). Le village de Skyros, situé au milieu de la côté Est, héberge pratiquement la totalité de la population. Linaria, port peuplé par des immigrés venus de la Grèce continentale au début du siècle, a aujourd'hui une centaine d'habitants.

Le grand nombre de documents (1) dont on dispose à partir de 1524, constitue le témoin principal des activités économiques et sociales de la société locale, laquelle a maintenu jusqu'à la première moitié du XX-e siècle une organisation sociale basée principalement sur une économie agro-pastorale. L'élevage du pétit bétail (moutons et chèvres) et l'agriculture (céréales, fourrages), continuent à être aujourd'hui encore le pôle des activités, bien que l'économie ait commencé à changer ces derniers temps par le développement du tourisme et du secteur tertiaire en général. Les activités maritimes (pêche, commerce, bateaux) furent et restent marginales et sporadiques.

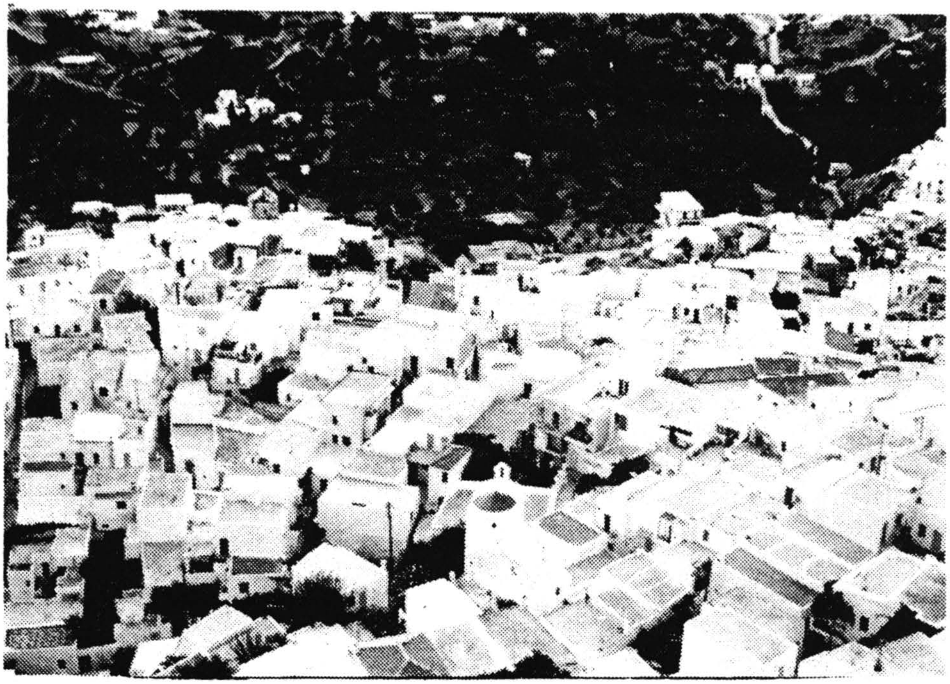
Dès le XVI-e siècle est signalée à Skyros la couche sociale des propriétaires terriens (2), les "archontes" (seigneurs, aristocrates). Ils sont en nombre restreint; il y a au début du XIX-e siècle 18 patronymes. Ils possèdent des grandes superficies de terre servant de pâturages ("mandres") et vivent sur la rente de terres qu'ils louent aux bergers. Les bergers - éleveurs ("tsopanides") possèdent des troupeaux de petit bétail, mais ne disposent pas de pâturages. S'ils possèdent quelquefois une propriété foncière, elle est limitée à des terres de labour, des vignobles et des vergers. - Une troisième catégorie professionnelle et sociale, est celle des ouvriers agricoles - "kochyliani" (le nom provient de leur quartier appelé "kochylia") qui sont les plus nombreux pour les siècles passés. Ils ne disposent que de leur force de travail; ils sont journaliers, salariés, artisans ou même domestiques chez les "archontes".

La stratification sociale s'exprime dans l'endogamie, dans les professions, dans la répartition de la propriété foncière. Elle a en général un caractère héréditaire, mais qui n'est pas absolu; ainsi, le titre d'archonte peut être acquis par l'acquisition d'un patrimoine, à la suite du mariage exogame d'une fille d'archonte.

La transmission des biens est semblable à celle observée en d'autres îles de la Mer Egée. La fille aînée reçoit en dot la quasi totalité du patrimoine, dont une maison, habitation du nouveau couple, élément indispensable de la dot. Par ce système il est évident que les patrimoines changent de nom, le patronyme du nouveau couple étant celui de l'homme. En même temps on essaie de conserver le patrimoine entre les mains d'un cercle restreint et endogamique de personnes afin de ne pas trop le disperser; la possibilité de réunir un jour à nouveau l'ensemble du patrimoine n'est pas exclue. Tant que la règle endogamique est appliquée, les patronymes caractérisent les patrimoines au sein d'une même couche. Pourtant, comme les familles des archontes étaient peu nombreuses et les choix matrimoniaux restreints, les mésalliances ont été quelquefois inévitables. Le mariage d'une fille d'archonte en dehors de son rang fait passer le patrimoine à un étranger à sa couche sociale. Ses descendants deviennent alors archontes par l'acquisiton de la propriété foncière et non par la succession simple du patronyme.

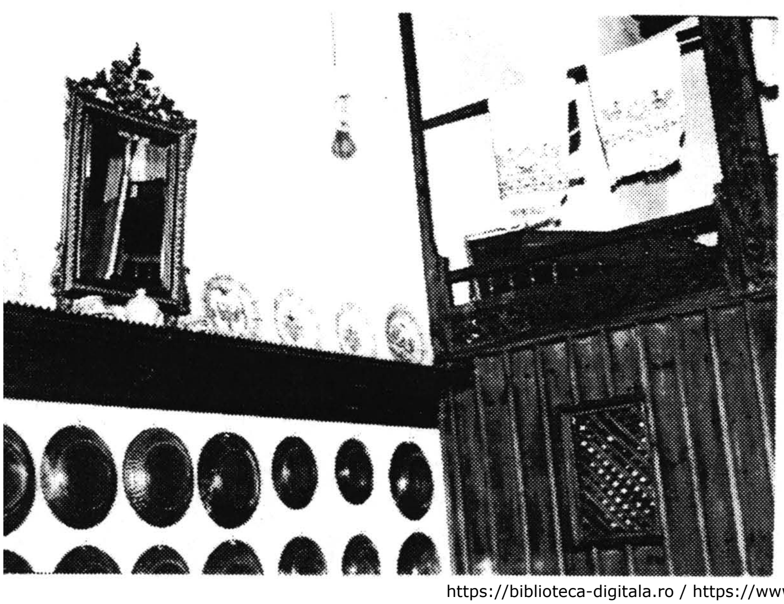
Chaque couche sociale est caractérisée non seulement par la profession mais aussi par une série d'éléments culturels et sociaux, comme le costume porté, la décoration des maisons, quelques chansons; et surtout, chaque groupe occupe un quartier distinct dans le cadre du village. Le sommet est habité par les archontes. Les bergers occupent la partie centrale et les kochyliani sont installés au pied de la colline. Dans chaque cartier il y a des chapelles privées et une église paroissiale, car chaque quartier constitue une paroisse différente. Les relations des couches sociales entre elles sont réglées par un code moral, se référant tant au comportement social qu'aux comportements et pratiques spatiaux. Les relations à l'intérieur d'un quartier sont en fait des relations au sein de la même couche. L'unité spatiale du quartier correspond à une unité matrimoniale endogamique d'une même couche sociale.

Chaque quartier est composé par des "roughes" - pâtés de maisons, ayant chacun son propre nom et ses caractéristiques. Dans la plupart des cas, une chapelle donne son nom au lieu et constitue l'élément distinctif (par exemple Sainte Anne, ou Leïmonitria dans le quartier des bergers). D'autres fois, la morphologie particulière du sol peut être à l'origine d'une appellation (par exemples "Krokos", la roche jaune, dans le quartier des archontes). Souvent ces pâtés de maisons hébergent tout un lignage.

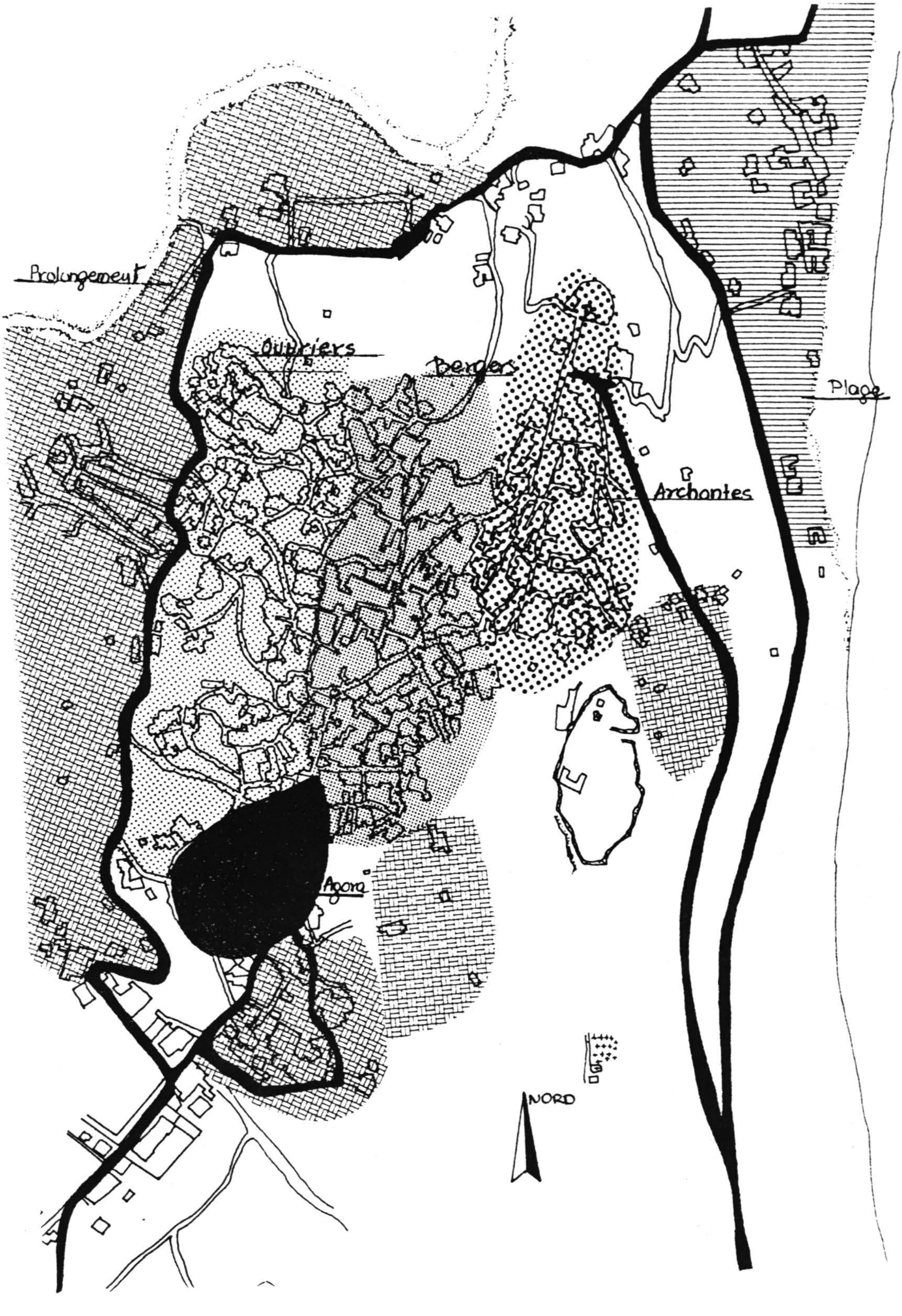


Le village; vue d'ensemble.

Intérieurs de maisons.







Prolungement
Ouvriers
Bergers
Plage
Archontes
Agora
NORD

Dans le village on rencontre uniquement des maisons et rien en relation avec le processus de production; les étables et les bergeries sont à l'extérieur du village. On n'y voit même pas des jardins, à l'exception de quelques-uns dans le quartier des kochyliani.

A Skyros on observe facilement les correspondances entre les structures sociales et les structures spatiales. L'espace bâti porte les traces de l'organisation sociale qui le produit. Il s'agit d'une "spatialisation de la structure sociale" pour reprendre l'expression de Bromberger (3) ou d'une "inscription au sol" de l'organisation sociale (4) selon Lefebvre. Les faits spatiaux s'alimentent de faits sociaux, en même temps que ces derniers sont influencés par les premiers. Dans le cas présent, les structures sociales ont produit un espace stratifié et hiérarchisé.

En ce qui concerne l'habitat, son architecture, le site de l'implantation, son orientation, les matériaux dont il est composé, - il résulte de la combinaison volontaire, ou sous-jacente, ou même subconsciente des contraintes climatologiques, de la morphologie du sol, des matériaux endogènes, - mais aussi de l'organisation sociale, du type d'économie, des rôles de l'homme et de la femme, des pratiques religieuses. Ces derniers sont des facteurs également importants sinon prépondérants dans les choix de l'architecture vernaculaire (5). Les architectes locaux, en construisant une maison, réalisent l'idée de maison telle qu'elle est conçue par la société dont ils font partie.

LA NOTION DE MAISON

Les maisons du village représentent pour les groupes domestiques qui les habitent, un repère de leur vie sociale. On travaille et on passe la semaine aux champs et aux bergeries, pour retrouver la maison le dimanche et les jours de fête. Lieu de sociabilité par excellence, elle est aussi le symbole du prestige et du statut social du groupe domestique. Le mot "spiti" - maison, signifie plusieurs choses dans le langage skyrien: a) l'habitat d'un groupe domestique; b) la parentèle (le groupe domestique et les proches parents qui portent le même patronyme); c) le "soi", lignage masculin.

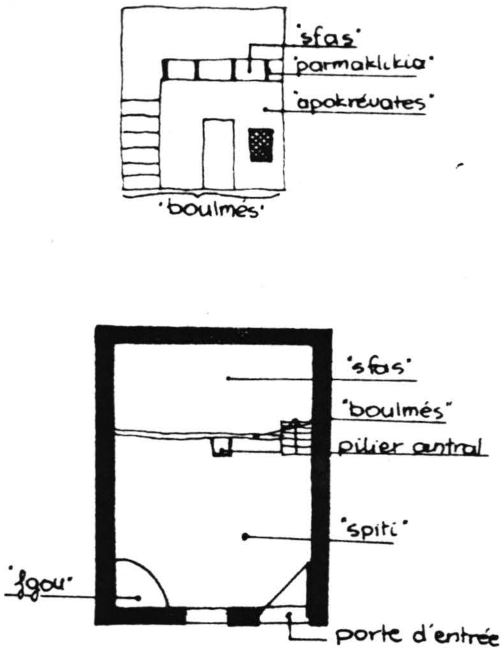
Le mot spiti accompagné d'un adjectif est une expression qui se rapporte au qualités d'un lignage. Par exemple, "ghero spiti" - maison puissante signifie lignage puissant, comprenant plusieurs membres masculins. Pour la société locale, plus spécialement pour les bergers, les hommes symbolisent la force physique, la force de travail. Ils assurent la perpétuation du patronyme et assurent la prospérité économique de la famille en formant un noyau professionnel basé sur des liens de parenté; les membres féminins dispersent le patrimoine et interrompent la transmission du patronyme. - "Kalo spiti" - bonne maison, signifie une lignée de bon renom, dont les membres, morts ou vivants, se sont distingués par leurs qualités morales, exprimées surtout à travers la vertu des femmes.

Le groupe domestique est constitué par le père, la mère et les enfants non mariés. Il constitue une unité économique à part, mais les liens avec le groupe d'origine sont importants dans l'économie du couple. L'homme peut continuer à travailler chez son père, mais du moment où il s'est marié il a son propre budget. La femme continue à avoir des relations étroites d'entraide avec ses soeurs et sa mère, mais c'est elle qui est la maîtresse de sa propre maison.

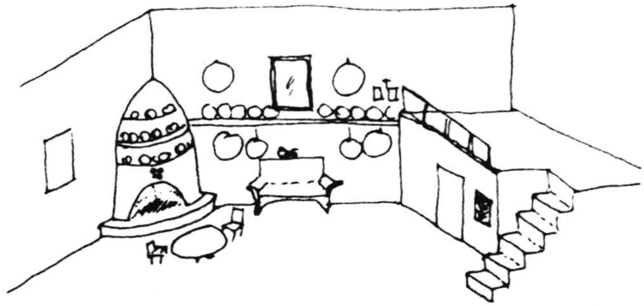
L'habitation d'un nouveau couple, qui forme dorénavant un groupe domestique à part, provient, selon les normes, de la dot de la femme. Les parents de la mariée doivent la doter d'une maison, quel que soit leur statut social et leurs possibilités économiques. Cette norme est si stricte qu'une fille qui ne peut pas avoir une maison comme dot risque de ne pas se marier. La seule solution possible dans ce cas est un mariage par enlèvement (qui est à Skyros plutôt un faux enlèvement), où la dotation de la mariée dépend de la bonne volonté des parents. Mais, même dans ce cas, il est mal vu que les parents n'offrent pas une maison.

La fille aînée reçoit la meilleure maison dont disposent ses parents. D'habitude c'est la maison de la mère, améliorée et aggrandie si besoin est. Si la mère est une aînée, la maison provient alors de la grand-mère et ainsi de suite, suivant l'ordre d'aînesse. Les cadettes recoivent des maisons moins importantes en valeur (6). Dans le cas des familles aisées la dotation des garçons n'est pas exclue. La maison dotale doit être équivalente au moins au statut social des parents. Certains, en vue d'un bon mariage, investissent le maximum possible dans la construction d'une belle maison, afin de susciter l'intérêt d'un bon parti ou d'équilibrer un statut social inférieur à celui du mari désiré. Il s'agit d'un critère important et contraignant dans les choix matrimoniaux.

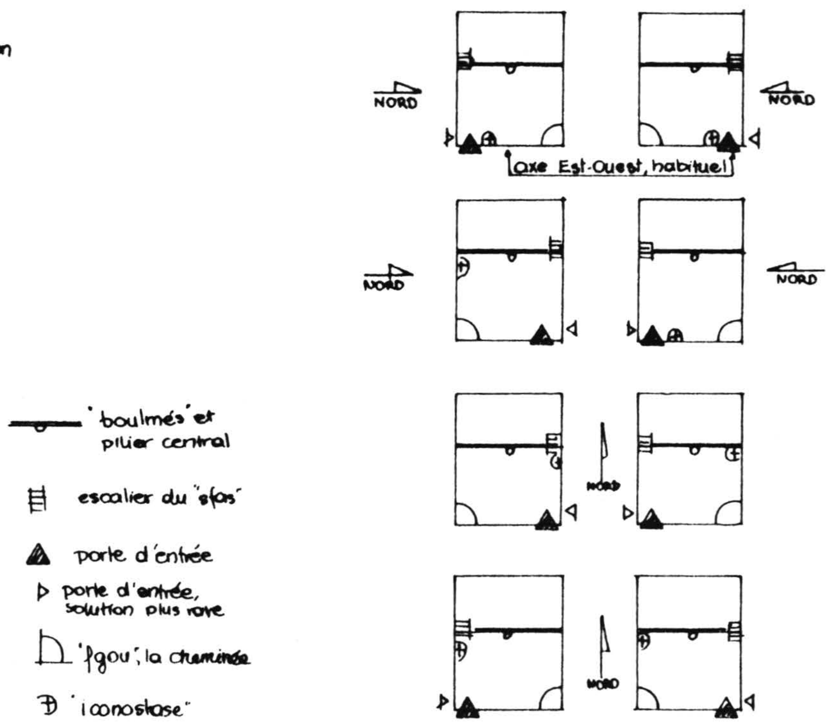
La maison en tant que construction, et le sens spatial de maison, est lié et marqué par la filiation matrilinéaire. Partie du patrimoine du lignage féminin de la femme, elle est transmise à travers les générations par les aînées; la maison et sa situation, si importante pour le village, renvoie à l'histoire du lignage féminin et s'identifie avec lui. - En même temps, le nom de la maison est masculin, nom dont la filiation est patrilinéaire. Le patronyme



1. Aménagement de la maison



2. Intérieur de maison typique



3. Orientation et disposition de la maison de Styros

des enfants est celui de l'homme, de même que le nom de la maison et celui de son groupe domestique. Le symbole spatial d'une lignée est marqué donc par la descendance féminine, son destin lié au destin de la lignée féminine et à son capital immatériel détenu et maintenu par elle. L'homme ajoute au capital immatériel celui du patronyme de son lignage.

La maison et sa position dans le cadre du village este, de même que le costume, un signe d'appartenance sociale ayant fonction classificatoire.

LA COMPOSITION DE LA MAISON

La maison est constituée d'une seule pièce en forme de cube de 4m x 5m (plus rarement 5m x 7m), haute de 3 m. Elle est bâtie sur un terrain plat, sans exploiter les pentes de la colline et dans la plupart des cas, elle est accolée aux maisons voisines et ne dispose que d'une seule façade. Dans la plupart des cas les seules ouvertures sont la porte d'entrée et une fenêtre latérale de 0,5 x 0,6 m. Les maisons à deux étages, appelées "anogokàtega", disposent d'un balcon et de deux fenêtres à l'étage. L'orientation de la maison est dictée d'une part par la morphologie du sol et par des facteurs sociaux d'autre part. La façade principale, la porte d'entrée et la murette qui délimite une petite cour doivent donner sur la rue. Les façades sont pour la majorité orientées vers l'ouest et l'axe principal de la maison a pour direction Est-Ouest. Ce choix est purement culturel; le contact quotidien avec les voisins, les échanges fréquents entre eux et le besoin de communication visuelle avec les siens imposent la situation de la porte d'entrée sur la rue, sans tenir compte des contraintes climatologiques.

L'intérieur de la maison est divisé en trois parties inégales par une construction en bois sculpté et décoré, appelée "boulmès". Le boulmès, placé à un tiers de la longueur de la pièce et appuyé sur un pilier principal, est constitué d'une estrade appelée "sfas" et d'une cloison en bois appelée "apokrevates". La partie libre est appelée "spiti"-maison, et comprend la cheminée et la porte d'entrée (fig. 1 et 2). La disposition du boulmès, de la porte d'entrée, de la cheminée appelée "fgou" et des marches du sfas suivent toujours la même règle: la porte d'entrée et la cheminée doivent occuper les deux coins de la façade principale et l'escalier du sfas doit se trouver dans le coin faisant face à la porte.

Un autre élément indispensable de la maison, dont la position n'est pas laissée au hasard, est l'iconostase, le petit autel composé d'icônes, d'une croix, d'une veilleuse et des couronnes de mariage. L'iconostase, l'objet le plus sacré, est placé vers l'Est. Ainsi, dans le cas le plus fréquent d'orientation (axe Est-Ouest), il est placé soit dans le coin formé par le mur et le boulmès, soit à côté de la porte d'entrée. Dans les autres cas il est placé dans un coin adéquat (fig. 3).

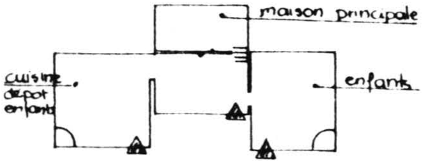
Le sfas sert de chambre à coucher pour les enfants et l'apokrevates de dépôt et de cuisine. On prépare les plats quotidiens à la fgou et on mange devant elle. La maison est tapissée d'assiettes, de plateaux et de toute sorte d'ustensiles de cuisine. Certains sont d'usage quotidien, d'autres - les "palaia" - sont uniquement décoratifs et considérés objets de valeur. L'ensemble de ces objets constituent l' "aloni" de la maison, héritée de mère en fille.

Le caractère fonctionnel de la maison, qui héberge souvent plus de six personnes, est remarquable. Les symétries, la position des meubles et leur taille, le décor composé d'assiettes et de plateaux, ne sont pas dus au hasard. En fait, tout renversement de la disposition traditionnelle, diminue la fonctionnalité de l'ensemble. Les éléments qu'un chercheur peut noter pour décrire une maisons sont nombreux; j'ai cité l'essentiel pour démontrer que l'espace où l'on vit est le fruit du mariage des facteurs matériels avec les facteurs immatériels. La satisfaction des besoins matériels se combine avec la satisfaction des besoins spirituels dans l'idée que les habitants se font d'une maison.

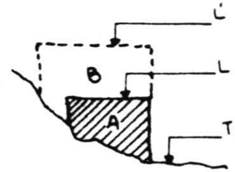
La maison locale est une variante du type dit égéen, ou méditerranéen, qui prédomine avec de légères variantes dans les îles de la Mer Egée, le Dodécanèse, la Crète, Chypre, l'Heptanèse et se trouve aussi en Grèce continentale (8). Les éléments architecturaux décrits (l'estrade, la cheminée, la porte d'entrée qui donne sur la rue, l'iconostase) se retrouvent dans toutes les îles, s'adaptant à chaque fois aux particularités locales. La variante décrite n'est pas la seule; elle constitue l'unité de base qui prend différentes formes et qui se répète horizontalement (fig. 4) ou verticalement (fig. 5), qui peut s'aggrandir ou se rétrécir, selon les besoins et le statut d'un groupe domestique.

LA LEGISLATIOAN DE L'ESPACE BATI

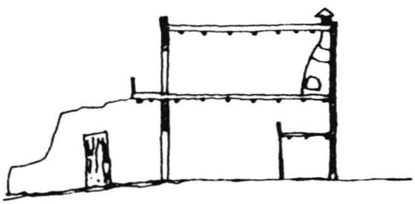
L'architecture des îles suivait des lois provenant du droit byzantin. L'institution de la "orizontios idioktissia" - la propriété horizontale, qui est un système rappelant la propriété par étages, était connue et généralisée dans les îles grecques bien avant le XVI-e siècle (9). Selon cette institution, un propriétaire peut construire sa maison sur la terrasse d'un autre, le toit ou la terrassse ayant la valeur de terrain. La partie ensoléillée -"liakos"



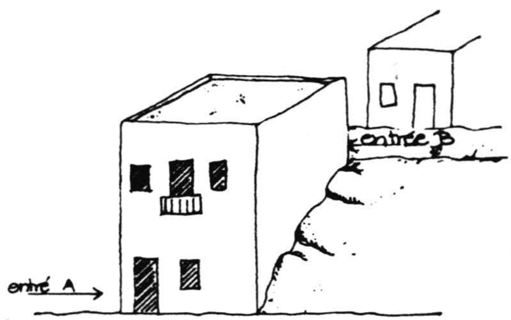
4. La maison d'un groupe domestique de 14 membres (bergers)
L'unité de base est répetée horizontalement



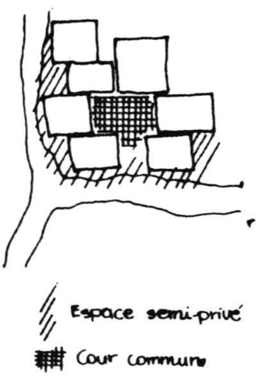
6. Le droit de "Liakós"



5. Maison à deux étages (anogokatogan)
L'unité de base est répetée verticalement (archontes).



7. Façade typique d'une maison à deux étages appartenar à deux propriétaires différents



8. Espaces semi-privés

acquiert alors le statut de bien immobilier transmissible indépendamment de la maison. Le droit transmis est en fait le droit de bâtir. Dans la fig. 6, A est le propriétaire du terrain T et de sa maison, mais ne possède pas la terrasse L. B possède un droit de bâtir sur L et il est propriétaire de la maison B. Ainsi, le bâtiment A+B est divisé en deux, sans être une co-propriété. Chacun peut garder son "droit de terrasse" ou le vendre, ou encore le transmettre. Ce système présente une différence par rapprot à celui des étages, dans lequel les propriétaires des appartements sont co-propriétaires du terrain et des espaces communs (en pourcentages, selon les m^2 de l'appartement).

Les droits et les devoirs des propriétares des étages sont régis par une série de lois, appelées "douleies"-devoirs, obligations. "A" est obligé de conserver ses murs en bon état, de sorte que le bâtiment ne courre pas le danger de s'écrouler. Si "B" souhaite faire des prolongements et des adjonctions, "A" est obligé de renforcer ses murs. "B" est obligé, de son côté, de maintenir le liakos (L) en bon état et de prendre des mesures pour ne gêner en aucune manière le bâtiment de "A"; ce dernier ne peut plus bâtir sur "L", à cause du "droit de vue" ("douleia apopseos"). Sur la construction B il y a souvent un balcon et deux fenêtres, tandis que "A" ne peut avoir beaucoup d'ouvertures pour ne pas gêner l'équilibre statique, étant donné que les murs portent le poids de la construction (fig. 7).

Tous les actes concernant la transmission d'immobiliers urbains mentionnent si l'immobilier est transmis avec son droit de bâtir ("aeras - air) ou non. Le niveau A (fig. 7) est appelé "katoi" et le niveau supérieur B, est appelé "anoi". Si la construction appartient à un seul propriétaire, elle est appelée "anogokatoga". Les propriétaires des anogokatoga symbolisent la richesse. L'existence d'une telle maison dans le quartier des Kochylia, cas d'exception, a été longtemps discuté. Dans ces maisons il y a un escalier intérieur. Les constructions bâties à l'origine pour deux propriétaires différents ont, bien évidemment, deux entrées différentes et un escalier extérieur; c'est le cas des anogotakoga du quartier des bergers. Dans le pâte de maisons bergères de Lalares, un certain nombre appartient aujourd'hui non pas à deux mais à un propriétaire ayant racheté l'un des deux étages qui lui manquaient. Dans le quartier des ouvriers agricoles, ces constructions sont rares et la majorité des maisons n'ont qu'un seul niveau. La morphologie du sol - plat par rapport aux autres endroits du village - ne permettait pas une telle solution.

Une autre pratique juridique, connue et appliquée à Skyros au moins depuis le XVI-e siècle, est le droit de préemption (10). Ce droit était généralisé en Grèce depuis 922 après J.Chr. (législation "Neara" de Cesar Romanos) à 1856, lorsqu'il a été abrogé par l'Etat néohéllénique. Ce droit impose des acheteurs préférentiels en cas de vente d'un bien immobilier. L'ordre de préférence est le suivant: a - les consanguins, par ordre de consanguinité; b - les copropriétaires; c - les voisins ("plissiastis"). Il y a plusieurs indices concernant l'application de ce droit à Skyros. La "demogerondia" connaissait l'Exabible d'Arménopoulos; les voisins sont cités comme étant exclus de cette vente dans plusieurs documents de l'A.D.S. et on cite également l'annonce de la vente par crieur public. Cette loi permet aux descendants de reconstituer la propriété foncière initiale, fait important pour l'économie de l'époque où le principal capital était la terre. Le droit de préemption est resté dans la coutume des skyriens; ils préfèrent lors d'une vente les consanguins, les copropriétaires et les voisins, continuant inofficiellement le droit de préemption. Ces catégories peuvent d'ailleurs être représentées par un même individu.

Si quelqu'un achète une maison ou un terrain à bâtir pour sa fille, celui-ci se trouve souvent à côté de la maison maternelle, selon la coutume. Et lorsque la fille se marie avec quelqu'un de la même couche sociale, toujours selon la coutume, elle habite cette maison avec son groupe domestique. Elle achète ou bâtit pour ses propres filles une maison à côté ou utilise le droit de bâtir sur sa terrasse. Ainsi, la répétition de ce schéma aboutit à la création de pâtés de maisons appelés "aderficata" et à l'occupation d'un espace par un groupe apparenté par les femmes. Ce phénomène était surtout visible chez les propriétaires des terres, qui, peu nombreux, se mariaient entre parents. Les parents vivant de tout façon dans le même quartier, créaient de nouveaux foyers, superposant les relations de parenté aux relations de voisinage.

La réunion de la stratification sociale, de l'endogamie (dans le cadre d'une même catégorie sociale), des coutumes et du droit coutumier, ont donné naissance à un espace stratifié caractéristique.

Une fois constitué, cet espace contribue à sa reproduction. Le couple habite la maison dotale jusqu'à ce que la fille aînée se marie et s'y installe à sa place. Si l'aînée reçoit une autre maison en dot (par exemple un appartement à Athènes), le couple et les enfants non mariés continuent à l'habiter jusqu'à ce qu'ils la cèdent finalement à l'une des cadettes. En cas d'absence de filles, c'est le fils aîné qui l'hérite, pour la transmettre plus tard à une de ses filles. Les parents, après avoir laissé leurs biens à la génération suivante, gardent pour leur vieillesse une petite partie du patrimoine, dont une maisonnette où ils vont habiter jusqu'à la mort. Ce lot de vieillesse, appelé "gerondiko", est transmis à l'enfant qui a le mieux soigné les parents et qui est toujours une fille. La maison dotale, comme d'ailleurs toute la dot, appartient à la femme, le mari étant le gérant selon la loi (jusqu'en

1983). A Skyros, les biens dotaux doivent être gérés par la femme et son groupe d'origine. Un mari trop indiscret et sans tact à cet égard, est mal vu. Dans le passé, le mari n'avait aucun droit sur la maison dotale; en cas de décès de la femme, la dot retournait à ses parents consanguins. Si elle laissait des enfants, ceux-ci étaient les héritiers, leur père étant le gérant jusqu'à leur majorité (11).

L'ESPACE SEMI-PRIVE

L'espace occupé par une maison ne comprend pas seulement la partie construite. Le trottoir, un ou deux mètres devant la porte d'entrée, appartiennent fonctionnellement à la maison; en cas d'absence d'une telle aisance spatiale, la ruelle elle-même deviendra une partie de l'habitation. Dans d'autres cas, si l'espace le permet, une cour apparaît, clôturée d'une murette; c'est un cas répandu dans le quartier des archontes, mais absent dans les autres quartiers.

Cet espace, connu dans toute la Méditérrannée, constitue en fait le passage du public au privé. C'est un espace semi-privé, appartenant au privé, fonctionnant en même temps comme public. La morphologie pure du semi-privé est la cour clôturée; à Skyros la cour est réduite en fonction, sans construction (12). Le trottoir devant la porte, ou une porte retirée, ou la ruelle elle-même, se transforment en terrasses durant l'après-midi. Cet espace est parfois marqué par une ligne bleu-noir qui entoure le territoire occupé par la maison; d'autres fois, cette ligne (appelée "frydhatsi" - petit sourcil) entoure simplement la construction. Le fridhatsi est renouvellé périodiquement par les femmes et nécessite du savoir-faire, car il doit être fin et de belle couleur. Souvent, une femme entreprend la rénovation du fridhatsi pour 3-4 maisons. Ainsi on a l'impression trompeuse que ces maisons ne constituens qu'une seule propriété.

L'espace situé devant la porte est nettoyé et soigné comme la maison. C'est là que jouent les enfants sous la surveillance d'une personne âgée; c'est là que les invités au mariage chantent et reçoivent leur gâteau cérémoniel; c'est là que les voisins et voisines passent leur après-midi ("sperizoun"), que la femme tricote ou que l'étranger est accueilli. On n'y suspend pas de linge, on n'y sort pas la poubelle. Cet espace semi-privé doit être propre et soigné comme la maison. Il n'y a rien pour signaler que cet espace est en fait un espace semi-privé, comme la cour proprement dite. Tout est compris dans un code de comportement que l'étranger ne perçoit pas facilement.

Dans le quartier des bergers surtout, on rencontre une petite cour intérieure, cachée, invisible à la rue, commune à 4-5 habitations. Celle-ci est plus intime par rapport au devant de la maison. Là on peut sortir le linge, on accomplit les taches "sales", on sort la poubelle; on s'y asseoit bien rarement.

Dans le langage de Skyros il y a deux verbes qui désignent la réunion des voisines: le verbe "geitonevo" et le verbe "sperizo". Le premier, geitonevo (voisiner), prend à Skyros un autre sens, celui de jaser. "Ela na geitonnepsoume" - viens voisiner avec moi, est une façon de dire "viens, il y a des choses à commenter". Le commérage des femmes - une forme de sociabilité tellement indispensable dans les villages - prend lieu dans les quartiers (geitonia). Les femmes, tard dans l'après-midi, prennent leur broderies ou leur tricot et vont rendre visite aux voisines, boire un café, papoter. - Le verbe "sperizo" veut dire la même chose, mais signifie surtout "passer l'après midi" ("espera" - après-midi). Le "sperisma" ou le "geitonema" se déroulent devant la porte de la maison, dans l'espace semi-privé.

Dans les cafés de l'"agora" - marché, on s'informe surtout sur la politique, le marché, les prix des produits, l'élevage, l'agriculture, le tourisme. Dans les petits cercles des quartiers, lors du sperisma, on apprend surtout les nouvelles sociales du village, mariages, naissances, relations d'amitié. Les deux sphères d'intérêt, traditionnellement attribuées aux deux sexes - le public pour les hommes et le privé pour les femmes - trouvent à Skyros leur expression distincte. La centrale d'informations politiques et professionnelles est le café et le marché; la centrale des informations sociales, est la rue du quartier.

LES QUARTIERS, LES "ADERFICATA"

Le moit "geitonia" - quartier désigne à Skyros deux sortes d'espaces: a) "Geitonia", appelée aussi "roughies"; c'est le quartier restreint, constitué de quelques habitations, un pâté de maisons marqué souvent par une chapelle; les voisins maintiennent des contacts quotidiens; les limites de ce quartier restreint ne sont pas déterminées, mais subjectives; souvent ces roughies hébergent les maisons de parents consanguins. b) "Geitonia" appelée aussi "meintani", "katouni", "mahalas", désigne des zones d'habitation distinctes pour chaque couche sociale, constituant aujourd'hui les trois paroisses (13).

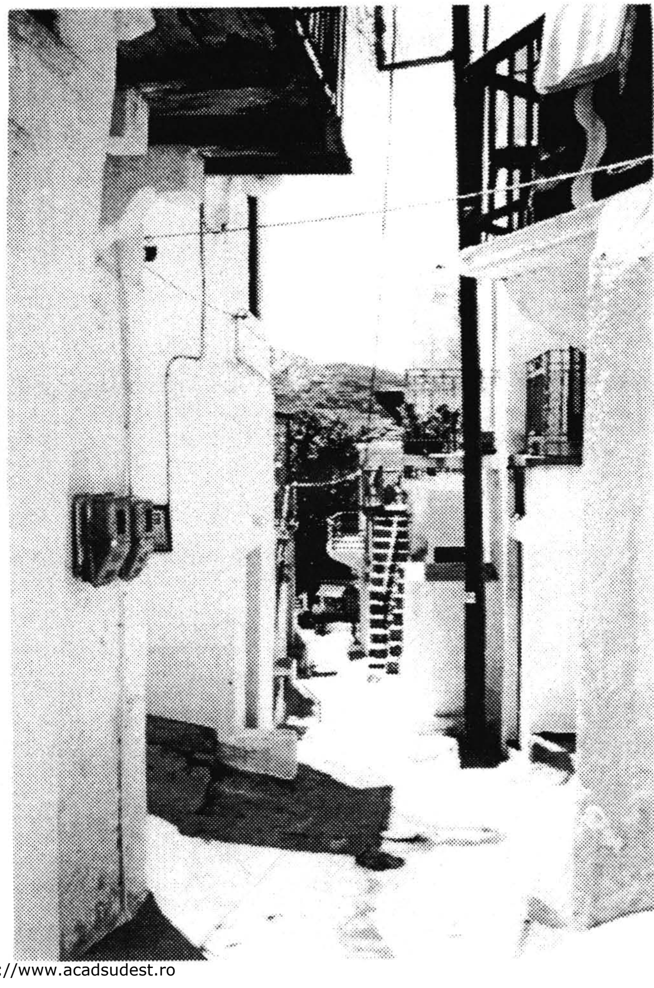
Dans chaque rougha on trouve les aderficata - maisons de soeurs; c'est une unité qui, répétée, constitue la "roughia"; plusieurs crughia ocnstituent un "mahalas" ou "katouni".

maison ---> aderficata ---> rougha ---> mahalas ---> village



Espaces semi-privés.





Les aderficata sont des habitations accolées, superposées ou simplement avoisinantes, avec une cour commune, appartenant aux soeurs. La combinaison du régime dotal, du droit de préemption, de la propriété par étages, avec la tradition des contacts quotidiens entre les soeurs, donne naissance à cette particularité spatiale.

Le processus de création des aderficata est le suivant: les parents doivent doter les filles d'une maison. Grâce au droit de préemption on a accès aux terrains voisins et grâce au régime de la propriété par étages, on peut bâtir une habitation individuelle à l'étage. Les filles ne cessent jamais, même après le mariage, d'être considérées comme appartenant à leur groupe d'origine; elles continuent d'ailleurs à être appelées par le patronyme de leur père et non pas par celui du mari. Ce fait s'exprime dans les droits et les devoirs de la femme envers sa famille d'origine; ces droits et devoirs nécessitent un contact quotidien des soeurs-filles avec leur mère.

Ainsi, une solution se dégage; construire des maisons dotales tout autour, ou à proximité de la maison maternelle, en gardant une cour commune où souvent est construit le four. Ce processus se répète de génération en génération, comme le prouvent les exemples qui illustrent cet article. De cette façon les aderficata sont habités par des femmes apparentées, à l'exception des cas de vente, assez fréquent ces derniers temps, conséquence de l'exode rural.

Les aderficata qui existent dans chaque quartier sont reconnaissables à la morphologie des constructions. Il faut dire qu'aujourd'hui dans certains cas on perd les traces du parallélisme entre construction et généalogie, soit à cause des transmissions successives, soit à cause de la mémoire défaillante des gens. Les croquis qui suivent reproduisent des exemples représentatifs d'aderficata. Dans le cas où les habitations de soeurs ne sont pas collées ou superposées les unes aux autres, mais simplement installées à proximité, elles ne s'appellent plus aderficata, mais en fait elles créent la même trame de rapports spatiaux et sociaux.

A Kochylia, le quartier des ouvriers agricoles, les constructions sont petites, à un seul étage. Souvent les kochyliani dotent seulement l'aînée; les cadettes achètent seules leur maison. Ne disposant que d'une seule maison, ils vendent rarement. Ainsi, le processus qui crée les aderficata est plus rarement suivi dans ce quartier.

Le four commun situé dans la cour des aderficata paraît avoir été fréquent jadis, mais lorsqu'il y avait la possibilité spatiale et économique, chaque groupe domestique avait son four, situé à l'extérieur de la maison. Pourtant, l'élément commun par excellence était et continue d'être la cour commune où on partage les travaux quotidiens du ménage.

L'exercice des devoirs sociaux et religieux des femmes (par exemple l'entretien d'une chapelle, les visites au cimetière) se fait plutôt en commun avec des amies ou des parentes, qui sont en général aussi des voisines. Les voisines assistent à toute manifestation sociale d'un groupe domestique.

Chaque femme a un cercle de voisines avec lesquelles elle a des échanges quotidiens, qu'elles appartiennent à la parenté ou qu'elles soient simplement amies. La parenté pourtant est surement un lien plus fort que celui de la proximité géographique. On est tout d'abord mère, soeur, cousine, et seulement par la suite voisine. On dit "on est tous des cousins dans le quartier", ou "on est tous parents dans le village", sans pouvoir établir véritablement un lien de parenté (14). Dans le cas de Skyros, la proximité géographique renforce mais ne détermine pas les relations sociales; la parenté au contraire est à l'origine des faits comme la proximité géographique.

L'EVOLUTION CONTEMPORAINE

Le tourisme s'accompagne d'une série de facteurs qui contribuent au changement de l'image spatiale. A part les changements importants que la société et l'espace de Skyros subissent (fonctions et services liés aux tourisme, changement de la valeur de la terre, orientation de l'économie vers le secteur tertiaire), l'influence du tourisme est visible dans l'esthétique et la fonctionnalité des habitations. On a tendance par exemple à se conformer aux modèles esthétiques de provenance étrangère, rien que pour mieux plaire aux touristes. On a aussi tendance à rendre la tradition architecturale et décorative plus compréhensible aux visiteurs en la réduisant à des imitations du style local dénudées des principes et de la fonctionnalité d'origine. L'architecture skyrienne est d'ailleurs un élément de l'image de marque touristique de l'île, elle devient aussi un objet à vendre; c'est le cas par exemple des imitations du "sfas" en béton, des meubles dits skyriens qui imitent mal l'art ancien, ou de la construction de la cheminée dont l'unique fonction est décorative (15).

La maison de Skyros a subi des vicissitudes, conséquence du contact des habitants avec d'autres modèles esthétiques. Au début du XX-e siècle, la maison néoclassique apparaît, importée surtout d'Eubée et de Grèce continentale. Ce type, constitué de deux étages divisés en plusieurs pièces, un toit à quatre pentes couvert de tuiles (romaines ou byzantines), un balcon à l'étage et des parois extérieures colorées en ocre ou en vieux rose, a un décor comprenant des motifs "classiques" (frontons par exemple); il est représenté par 5 ou 6 exemplaires dans le village.

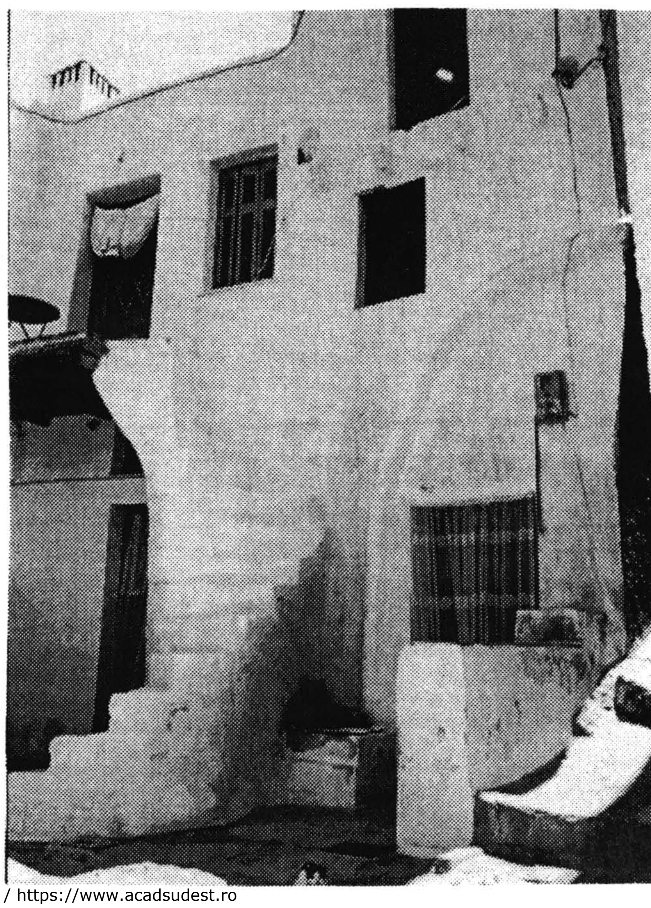




"Aderficata" - maisons de soeurs.

"Aderficata" - maisons de soeurs.





Les modèles de la ville n'ont pas tardé à faire aussi leur apparition, surtout les trente dernières années. Dans le quartier de Kochylia et le long des deux axes de prolongation du village (vers la plage de Magasia et vers l'entrée sud-est) on rencontre des constructions qui imitent les appartements d'Athènes. D'ailleurs, les transformations à l'intérieur de l'ancienne maison se font dans le but de "moderniser", ce qui veut dire dans le langage local "faire comme à la ville". On rencontre ainsi des éléments architecturaux discordants, étrangers à l'environnement, et qui expriment le désir d'ostentation de leurs constructeurs.

Les changements des dernières années subis par la société locale (exode, tourisme) laissent des traces dans l'utilisation de l'espace. La majorité des maisons de soeurs, les aderficata, présentent aujourd'hui une image qui s'éloigne de celle du passé. Chaque famille compte des membres partis dans les grandes villes et qui reviennent seulement pour les vacances d'été. Les maisons sont utilisées par des parents et, en été, louées aux touristes. Ainsi, un femme seule peut avoir la gérance des maisons voisines de ses soeurs absentes, gérance qui va jusqu'à leur transformation dans le but d'une meilleure exploitation touristique. Bien évidemment, la rente profite à la gérante ou, dans les meilleurs cas, elle est partagée.

Par le passé, la situation d'une maison dans le village était un symbole incontestable du statut social du groupe domestique qui l'habitait. Aujourd'hui elle ne donne plus aucune indication sur l'appartenance sociale ou la richesse de quelqu'un; la distinction se fait plutôt par les biens de consommation dont un ménage dispose et par son effort de modernisation.

NOTES

1) Archives de documents de Skyros. Ces archives comprennent plus de 2500 documents, dont 300 environ sont déchiffrés et publiés.

2) Antoniades, 1981-1982.

3) Bromberger, 1986.

4) Lefebvre, 1968, p. 75.

5) Voir aussi la critique de Rappoport (1976) sur les analyses matérialistes et la problématique de Hall. L'article signé par Bourdieu (1970) est une excellente preuve sur le rôle de la pensée dans l'organisation spatiale.

6) Système répandu dans la Mer Egée; voir Drakakis, 1967; von Maurer, rééd. 1976; Vernier, 1977.

7) Une description de la maison de Skyros est celle de Perdika (1940) et aussi celle de Chatzimichali (1925).

8) Chatzimichali (1949) considère que la maison de Skyros fait partie du type égéen appelé "stenometopon": la porte d'entrée est située sur l'un des murs étroits, contrairement au type "platymetopon", où la porte est située sur le mur long (page 172).

9) Les sources du chapitre sont principalement: Antoniades, 1985; Drakakis, 1967; Archives de documents de Skyros.

10) Armenopoulos - Exabible, G.O. 103; Drakakis, 1967, pp. 218-221; Antoniades, "Le régime foncier à Skyros" (en manuscrit).

11) Antoniades, 1984-1985, pp. 73-124.

12) Sur la notion de limites et de barrières voir Stahl, 1973, pp. 150-162; sur la notion de cour voir Rapoport, 1976, pp. 96-100 et 114.

13) Par le passé (XIX-e siècle et jusqu'au début du XX-e) Skyros était divisée en 10 paroisses. Atessis, 1961, p. 269.

14) Situation semblable à celle décrite par Jolas et Zonabend, 1980: "Pour un individu tout se passe comme si Minot était séparé en deux zones; une de parenté proche et une de parenté diffuse, dont les limites coïncident avec celles du village" (p. 173).

15) Sur le tourisme et les changements culturels dans les îles de Ios et de Sériphos, cas analogues au notre, voir Tsartas, 1979, pp. 94-97 et 167-200.

BIBLIOGRAPHIE

ANTONIADES, X.

1981-1982 "Selides apo tin venetokratoumeni Skyro" (Pages de l'occupation vénitienne à Skyros). Archeion Euo ikoin Meleton, tome 24, Etaireia Euo ikon Spoudon; Athènes, pp. 176-225.

1984-1985 "To krevatostrossi" (Le droit de l'époux survivant); Archeion Euo ikon Meleton; Etaireia Euo ikon Spoudon, tome 26, pp. 73-124.

1985 Dikeopraktika eggrafa Skyrou 17ou ai (Documents juridiques de Skyros, XVII-e siècle). Ed. Académie d'Athènes, 338 p.

1977-1990 Archeion Eggrafon Skyrou (Archives de documents de Skyros), in Skyriana Nea; Athènes.

ATESSIS, V.

1961 I Istoria tis ekklissias tis Skyrou (L'histoire de l'église de Skyros); Athènes, 269 p.

BOURDIEU, P.

1970 "La maison ou le monde renversé". Echanges et communications. Mélanges offerts à Cl. Lévi-Strauss. Mouton, La Haye, pp. 739-758.

BROMBERGER, C.

1986 "L'habitat et l'habitation: des objets complexes. Quelles directions pour l'analyse?" Habitat et espace dans le monde rural; Maison des Sciences de l'Homme, cahier 3, Paris, pp. 3-13.

CHATZIMICHALI, A.

1949 Elliniki laiki paradosi-Skyros (Tradition populaire grecque-Skyros). Athènes.

1949 "La maison grecque". L'Hellénisme contemporain, Athènes, mars-avril, pp. 169-189.

DRAKAKIS, A.

1967 "I Syros epi Tourkokratias; i dikeosini ke to dikeion" (Syros pendant l'occupation ottomane; la justice et le droit). Epitiris etaireias Kykladikon Meleton; Athènes; tome 6; pp. 30 et 63.

HALL, Ed.

1978 La dimension cachée. Paris, Seuil.

JOLAS, T. et ZONABEND, F.

1970 "Cousinage, voisinage". Echanges et communications. Mélanges offerts à Cl. Lévi-Strauss; p . 169-180.

LEFEBVRE, H.

1968 Le droit à la ville. Paris, Anthropos.

MAURER, G. L. von

1976 O ellinikos laos (Le Peuple grec). Athènes, Tolidi, pp. 685-688.

PERDIKA, N.

1940 Skyros. Athènes.

RAPOPORT, A.

1976 Architektonika Themata. Athènes.

STAHL, P. H.

1973 "L'organisation magique du territoire villageois roumain". L'Homme, tome XIII, n° 3, pp. 150-162.

1986 Household, Village and Village Confederation in Southeastern Europe. Columbia University Press, New York.

TSARTAS, P.

1989 Koinonikes ke ekonomikes epiptosseis tis touristikis anaptixis sta nissia Ios ke Serifos kata tin periodi 1950-1980 (Répercussions sociales et économiques provoquées par le développement touristique dans les îles de Ios et de Sériphos pendant la période 1950-1980). Elliniko Kentro Erevnon, Athènes.

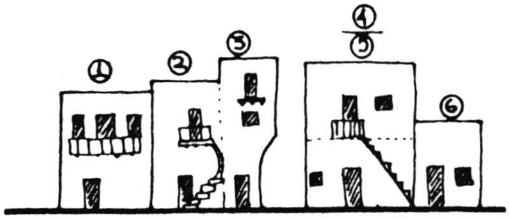
VERNIER, B.

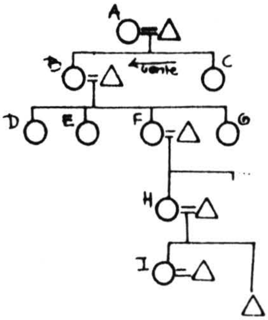
1977 "Emigration et dérèglement du marché matrimonial". Actes de la recherche en sciences sociales, juin, pp. 31, 58.

Juin 1990.

A 'MEGALI STRATA' (Propriétaires terriens)

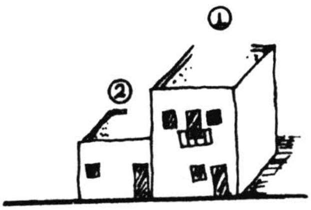
I.

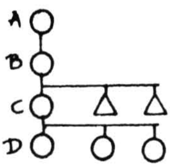




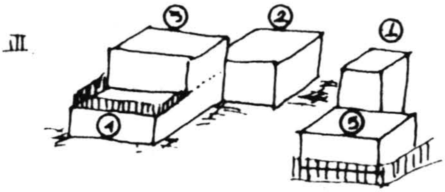
A avait la maison 1, et a acheté la maison 2 (droit de préemption). Les deux maisons sont à deux étages ("anogokàtoga"), car elles proviennent d'une famille de propriétaires terriens. A donne la maison 1 à sa fille aînée B, et la maison 2 à C. - C est partie à Athènes et vend sa maison 2 à sa soeur B. - B achète aussi la 3. - B a doté D de la maison 1; E prend la maison 3 et F la maison 2. - G est partie très tôt et reçoit sa dot en argent liquide. - F achète les maisons 4/5 et les donne à sa fille H. - H achète la maison 6 pour elle-même et sépare la maison 4 (destinée à sa fille) de la maison 5 (destinée à son fils). Les maisons 4-5-6 communiquent entre elles.

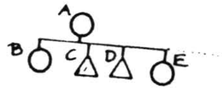
II.





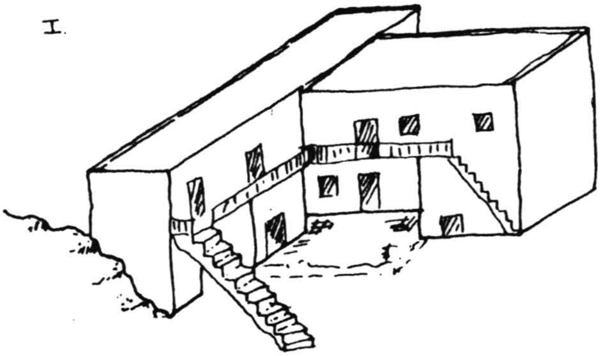
A dote sa fille B avec la maison 1. - B la donne à C et bâtit la maison 2 pcur elle-même ("gerondiko" - lot de vieillesse). - C prend la maison 2 après la mort de B et donne la maison 1 à D. Les cadettes sont parties très tôt recevant en dot des champs. - B garde la maison 2 poour sa vieillesse.

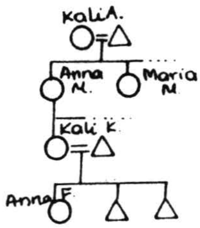




A dote B avec la maison 1, C avec la maison 3, D avec la maison 4 et E avec la maison 2. Les autres enfants reçoivent des champs et des maisons loin de cet ensemble de maisons. A bâtit la maison 5 pour sa vieillesse.

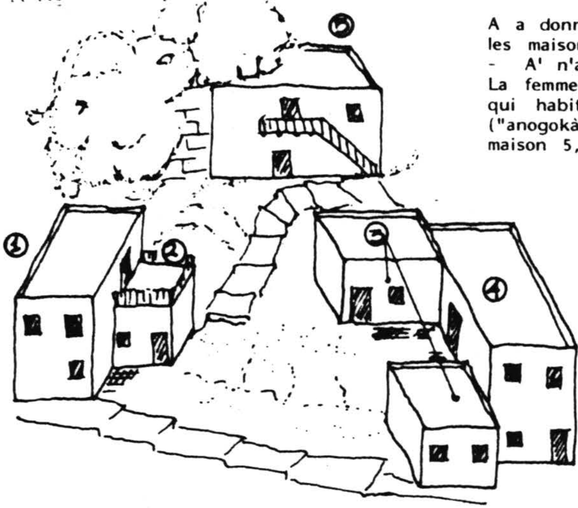
B. MELIKAROU (Bergers)



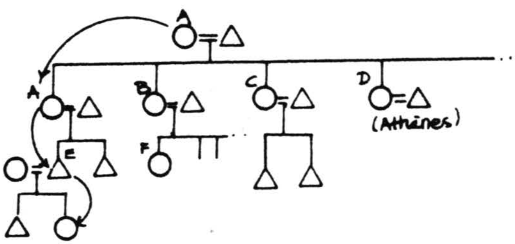


Les maisons 1 et 4 appartenaient à Kali A., formant une seule maison reçue en dot. Elle achète par la suite avec son mari les maisons 2 et 3 qui sont séparées. Elles donne les maisons 1, 2 et 3 à Anna, l'aînée, et la 4 à Maria, partie se marier à Kymi. - Anna garde la maison 2 pour sa vieillesse donnant à Kali K., l'aînée, les maisons 1 et 3. - Kali K. avec sa famille utilise la maison 1 comme maison principale et la 3 pour les fêtes. Les maisons 1, 2 et 3 sont destinées à Anna, sa fille unique. Si Anna se marie, ils vont tous déménager dans un autre quartier, où ils ont d'autres maisons. La maison 4, appartenant à Maria aujourd'hui, est destinée à sa fille unique. A remarquer la transmission du nom de baptême de grande-mère à petite fille aînée.

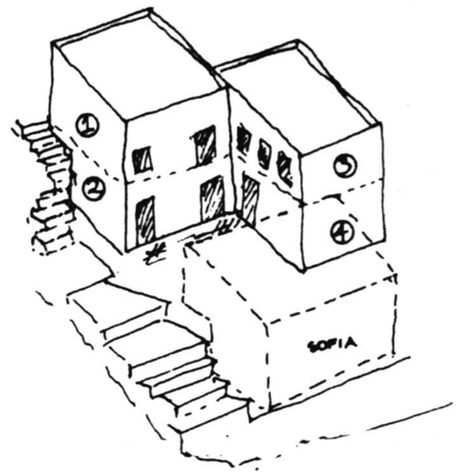
II Ag Anna



A a donné à A', l'aînée, les maisons 1 et 2. Pour ses autres filles, B et C, elle a ach les maisons 3 et 4. - D est mariée à Athènes et elle n'a pas reçu sa dot sur Skyr - A' n'ayant que des fils, a donné la maison 1 à son aîné E, qui habite avec sa fami La femme de E, skyrienne, est une cadette et a accepté de vivre avec sa belle-mè qui habite la maison 2. Elle destine la maison 1 à sa fille. - B a reçu la maison ("anogokàtogo"), l'a donnée à sa fille aînée F, qui l'a vendue. B habite maintenant maison 5, qu'elle a acheté quand F s'est mariée. - C a reçu la maison 3 en dot, ell deux fils célibataires. La maison est destinée à l'aîné.



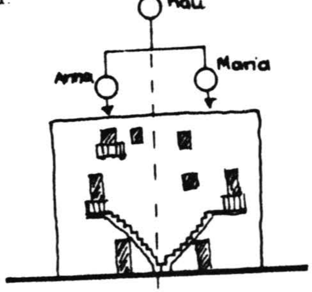
III Agia Anna



A avait les maisons 1 et 2 dans sa dot. Elle a acheté la maison 3. B a pris les mais 2 et 3 et les destine à sa fille. La maison 1 est donnée en dot à C. La maison 3 appart à une tante commune et éloignée de B et de Sofia (la maison attachée en pointillé).

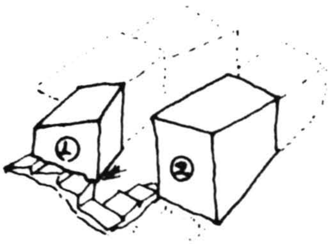


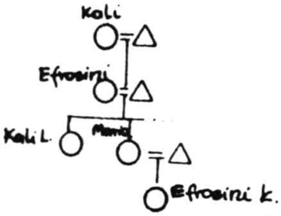
IV Ag Anna



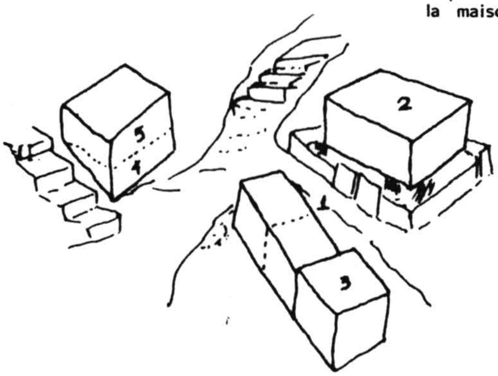
Kali a séparé sa maison maternelle et l'a partagée entre ses filles Anna et Maria.

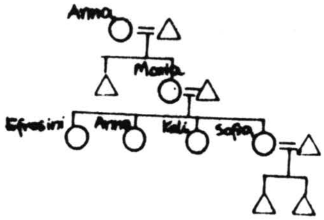
Kali possédait la maison 1, et l'a transmise à sa fille Efrosini, qui l'a donnée à son aînée, Kali L. La maison 2 a été achetée pour la cadette, Maria. Kali L. est morte jeune célibataire et la grande-mère Efrosini a donné la maison 1 à sa petite fille Efrosini K.





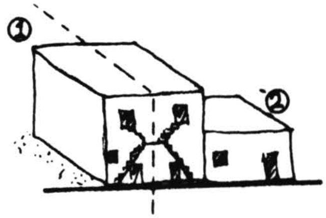
Anna possédait les maisons 1 et 3 et les a laissées à Maria, sa fille unique. Maria a acheté la maison 2 pour Efrosini, car les maisons 1 et 3 étaient petites. Elle a acheté la maison 4 pour Sofia. Efrosini a vendu la maison 2 à sa soeur Anna. Leur mère, Maria, a donné la maison 1 à Kali, qui l'a vendue. La maison 3, la "gerondiko" de Maria, est à Anna. Sofia achète la maison 5 pour son fils aîné (droit de préemption).

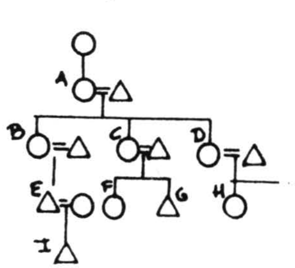




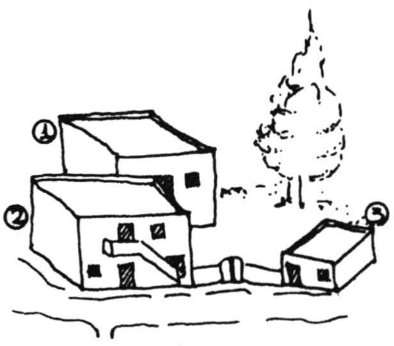
transmet la maison 1 à B, les maisons 2 et 3 à C. - C devient veuve très jeune, sans enfants, et va doter sa nièce de la maison 3.

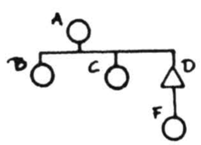
VIII





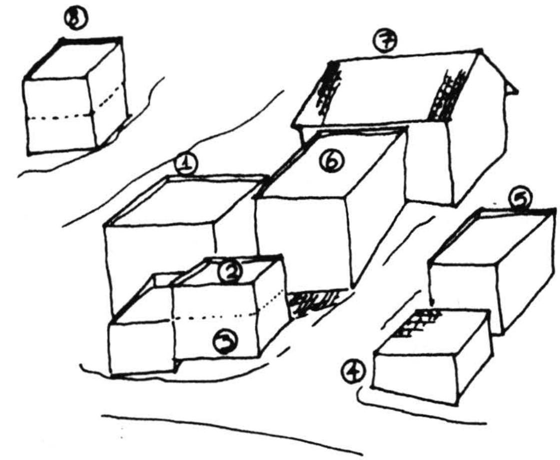
II

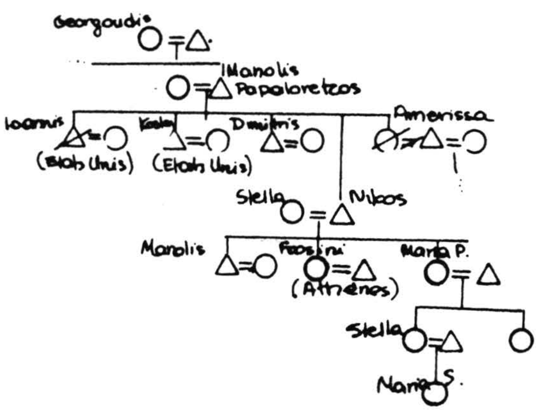


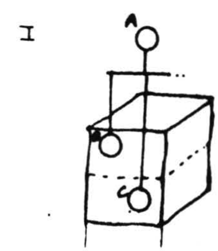


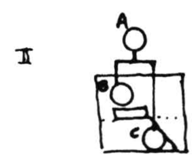
A a séparé sa maison dotale en deux parties: une pour B, une pour C. Elle a acheté la maison 2 pour sa troisième fille (droit de préemption). B a donné sa partie à son fils, et lui à son tour à son fils J. - C a donné la sienne à sa fille F, qui l'a vendue à son frère G. - D a doté sa fille H de la maison 2. H a racheté la partie de J.

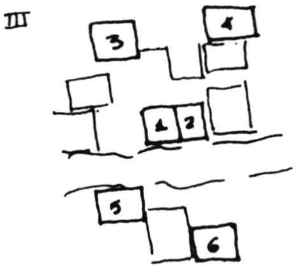
Les maisons 1 à 8 appartenaient toutes à Manolis Papalorentzos par héritage. Il transmet à son fils Dimitri la maison 8, à Nikos les maisons 6, 2 et 3 et à Amerissa le reste. – Amerissa meurt jeune, sans enfants, et les maisons sont héritées par son mari (succession contraire à la coutume), qui se marie une deuxième fois et dote ses enfants du second lit. – Nikos donne les maisons 2 et 3 à Manolis, la maison 6 à Maria et la 7 (dot de sa femme Stella) à Frosini, l'aînée. – Manolis a vendu la maison 3 a Frosini et la maison 2 à quelqu'un d'autre. – Frosini a vendu à Maria la maison 7, et Maria a vendu la maison 6 à un étranger.





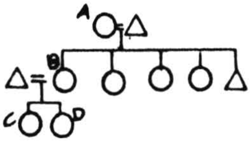






La mère a pu doter seulement B, l'aînée. Sa soeur cadette, quelques années plus tard, a pu acheter le rez-de-chaussée.

A a séparé et partagé sa maison dotale pour doter ses filles: B, l'aînée, a reçu l'étage et C le rez-de-chaussée.



A a doté sa fille B avec la maison 1. – B a doté l'aînée de la maison 1 et la cadette de la maison 4. Les maisons 2, 3 et 5 appartiennent au frère et aux soeurs de B.

STEALING FROM THE GAĜO
Some Notes on Roma Ideology

Jane Dick Zatta, Leonardo Piasere

It is undeniable that
man's most profound
association with his
fellow man is dissociation.
(R. Musil)

THIEVES WITHOUT HONOR

The Gypsies' entry into Italian history is not triumphal. Called "Egiziani", "Cingani", "Zingani", they were accompanied from the beginning, in the words of Camporesi, by "the not-reassuring reputation of being fortune tellers dedicated to magical practices, but above all they were feared as expert and elusive thieves" (1979:48). The "Egyptians" who camped outside the walls of Bologna in July of 1422 were in fact, according to the anonymous chronicler who describes them, "the shrewdest thieves that there were in the world", but they were also well-organized with high-ranking protectors:

> "They had a decree from the King of Hungary, who was the Emperor, according to which they could steal for the entire seven years wherever they went, and could not be brought to justice" (Chronica di Bologna, in Muratori, 1731:611).

Less than a century after his celebrated visit to Bologna, the Gypsy had already become a literary figure. The character of Cingar, created by Teofilo Folengo at the beginning of the 16th century in his Baldus, a poem in macaronic Latin, embodies the prototype of the rogue:

> "Cingar scampasoga, cimarostus, salsa diabli, accortusque ladrus, semper trufare paratus" (Cingar gallows - meat, swindler, damned soul wary thief, always ready to swindle).

The erudite did not pass un this opportunity and soon the Gypsies became the subject of the most scholarly discussions. At the beginning of the 17th century, Alessandro Tassoni, trying to explain "why the Gypsies do not hold stealing a dishonour" writes:

> "Foroneo, who gave the laws to the people of Egypt, did not forbid thievery: so writes Teodoreto and Agellio confirms it. Now the Gypsies, who (according to popular opinion) are Egyptians, it is no wonder if because of the continual condition of want and poverty in which they live, they still conserve the ancient custom, stealing as much as they can without the slightest scruple" (1620:407).

Much more spontaneous, and without any elaborate excuses, is the opinion of a certain Barezzo Barezzi, picaresque writer (1621):

> "Gypsies, both men and women, are born solely for the purpose of being thieves, being immersed and submerged in the abyss of all vices. They are born of parents who are thieves, they are raised with thieves and finally they turn out to be the most elegant, astute and perfect thieves. And the desire to steal, and stealing are in them inseparable characteristics that cannot be eliminated except by death".

Even if Camporesi (1979) from whom the quotation is taken does not specify it, Barezzi's opinion does not seem at all original. It is in fact the almost literal translation of the first lines of the famous "Gitanilla" (1613) by Cervantes, evidence of the fact that this vision of the "Cingani" was not a fact limited to Italy. Beginning in the 16th century, in all the European States, whatever the type of government, a complex but on the whole negative vision of the Gypsy began to emerge, which gave rise to the violent repressions of the following centuries (for Italy see, Zuccon, 1979). The Gypsy is not a "hero", he does not "rob the rich and give to the poor", so his thefts are to be particularly feared. The stereotyped image of the Gypsy thief, free but without honour and without glory, is still a subject of European inculturation, transmitted by children' books (For Italy see Fresco, 1986).

It is hard to say what particular Gypsy groups inspired the Italian authors of the 15th - 17th centuries to create the figure of the Gypsy as a "thief without honor". Some of the groups present in Italy today (see Piasere, 1985 a) were perhaps already represented at that time, but perhaps other groups were also present which today have disappeared.

The fact remains that when the Roma arrived in Italy in this century, they were immediately classified as "Gypsies" by the local population, and they had to adapt, from the beginning, to the vision of the Gypsy that these populations possessed.

THE ROMA

The oral memory of the Roma and the written memory of the non-Gypsies (see Štrukelj, 1980; Piasere 1985 a; Dick Zatta, 1986 b) agree that the Roma living today in Italy lived, before the Second World War, in Slovenia, Croatia and Istria. The oral memory of the Roma and the written memory of the non-Gypsies also agree in affirming that the Roma also lived in those relgons in the last century. The Roma's hazy memory stops at that period; the non-Gypsies are more pretentious and try to dig deeper into the "memory" of their archives, but up to now the results obtained remain very uncertain. The celebrated Indian origin of the Gypsies (upon which doubt has recently been cast again: see Okely, 1983: 8-13) is mainly the affair of the non-Gypsies and the Roma themselves sometimes look with suspicion on the arguments of the non-Gypsies. Their point of reference with the most remote past is also a geographical reference: "jekhar nu Jugoslavja" (1) (a long time ago in Yugoslavia..."); beyond that there may be, for some, the legend of the origins of the Roma in a terrestrial paradise, or for most, a void.

We do not know if today there are still Roma in Istria; undoubtedly there are many in the north of Croatia (practically unknown) and in the south of Slovenia (described by P. Štrukelj, 1980). After the inclusion of Istria and Venezia Giulia in Italy in 1919, many of the Roma found themselves in It alian territory while others were deported to concentration camps in Italy from Slovenia and Croazia during the Second World War. Today the Roma present in Italy live mainly in the north-eastern region, even though tiny groups are present in central Italy. The contacts with the Roma living in Yugoslavia are still intense in the case of some families, and practically non-existent for others. The social structure and other aspects of the Roma culture in Italy have been described elsewhere (see Dick Zatta 1985a, 1985 b, 1986 a, 1986 b; Piasere 1985 a, 1985 b, 1987). We shall here return to a few observations, trying to explain, from the point of view of scholars of our time, "why the Roma do not hold stealing a dishonour", certain that our theories too will be considered by posterity (and perhaps by some colleagues today) as "howling at the moon" (Tassoni, 1620: 408).

THE ROMA, THE GAGE, AND THE OBSERVER

A discussion of the thefts of the Roma necessitate a discussion of the great dichotomy that the Roma themselves recognize between the Roma and the Gaĝe. For those involved in Gypsy ethnology, this observation is banal. But it is perhaps less banal to say that exactly because this great dichotomy exists, the observations that may be made about the Roma or about the Gaĝe will always be conditioned by the fact that the observer will always be a Rom or a Gaĝo. If it is true that "complexity is not in the nature of things" but "in the model that the observer constructs of the phenomenon that he holds to be complex" and that therefore it is a property of the system formed "by the observer who models together with the model that he constructs" (Le Moigne, 1985: 91), the observation on the "celebrated" thefts of the Gypsies (be they Roma or others) because, among other things, of the historical conflict existing between Gypsies and non-Gypsies, will always constitute a very complex phenomenon. For the Western observer, it if psychologically easier to "model" the razzia in the relations say, between the Dinka and the Nuer, than theft in the relations betwee, Gypsies and non-Gypsies. This is to say that the "reintegration of the observer" in his own description (von Foerster, 1985), if it is fundamental in general, is all the more so in a complex theme such as the one regarding the Roma/Gaĝe relations. Since the cognitive model of the Roma regarding the Roma/Gaĝe relations takes account of the cognitive model of the non-Gypsies regarding the Gypsi/non-Gypsy relations, which in turn takes account of the model of the Roma, etc. in a recursive fashion, the reader must keep in mind that the descriptions here proposed are of necessity interpretations of interpretations of interpretations which feed one upon the other recursively.

The biologists of cognition inform us that the basic cognitive operation which we perform as observers is the operation of distinction. By this operation, observes Maturana (1985: 32), we specify a unity as an entity, distinct from a background, we characterize both the unity and the background with the properties this operation endows them with, and we specify their separability. Now, the Roma act in the world above all as "observers" and their basic cognitive operation is the distinction between Roma-men and Gaĝe-men. It is a distinction that permeates every aspect of their life; it operates not only on humanity, but it also orders the supernatural world, the animal world, the shere of eating habits and, in part, the vocabulary. There are supernatural beings which are Roma and others which are Gaĝe, foods for Roma and foods for Gaĝe, words that denote only aspects of

the 'romano' world, and others only of the 'gaĝikano' world, within the language of the Roma, itself also different from the Gaĝe language. The Roma/Gaĝe distinction is one of the first acquisitions of a 'ĉavo' (a Roma child) and from earliest childhood a ĉavo learns that he must adopt different behaviour towards the Roma or towards the Gaĝe.

The Roma recognize that there are many types, many 'ratse', of Roma. The distinction 'āme/āver' (ourselves/others) is immediately necessary in order to understant the world of the Roma. According to the context and the interlocutor, kinship links or a shared historical and geographical background are basic oeprating factors of distinction. 'Mare Roma' (our Roma) or 'mare Romora" (literally "our little Roma" where the diminutive marks a feeling of closeness) are, according to the circumstances, the members of the conjugal family and/or the family of origin, the members of the in-law families, the members of a local group, or all of the Roma of Slovene-Croatian origin. The Roma recognize and accept in general, the diversity of 'aver Roma', but they finaly condemn those Gypsy groups who in their opinion fail to respect the great organizing dichotomy.

THE ROMA AMONG THE GAGE

From a strictly semantic point of view, the distinction Roma/Gaĝe does not correspond exactly to that of Gypsies/non-Gypsies. The area denoted by the term Roma, as it is used by a Rom, and of the term Gypsies, as it is used by a non-Gypsy intersect for a large part, but they do not correspond totally. To this semantic discontinuity corresponds a far more important gap in perceptions: for a Rom the Roma/Gaĝo distinction is the fundamental distinction; the Gaĝe are the "outside" by definition. For a non-Gypsi, the Gypsy is an "other" among many, a "marginal man" among many, a bit of folklore among many; in our case, a thief among many. The perceptions are asymmetrical and they reflect the way of life of the Roma in respect to the Gaĝe.

We could say that the Roma enter into that category of "peripatetics", suggested recently by Berland (1982) and Rao (1985, 1987). According to A. Rao, "the peripatetic strategy consists basically of combining spatial mobility and non-subsistent commercialism at the economic level with endogamy at the social level. Of various ethnic origins and speaking different languages peripatetics are thus defined as primarily non-food-producing / extracting, preferentially endogamous, itinerant communities subsisting mainly on the sale of goods and/or less specialized services to sedentary and/or nomadic customers" (1987: 3). Both in Yugoslavia and Italy the Roma have practised and continue to be involved in commercial activities directed at the Gaĝe, and they have always preferred activities that permit the maximum liberty in managing their time (metal-working, horse trading, scrap-metal-dealing, gold trading, selling fruit and begging); wage labour is acceptable only temporarily (seasonal employment) and the rejection of being proletarianized, at least in Italy, is total. As has been shown elsewhere (Piasere, 1985 a: 135-184), from the point of view of production, such a strategy necessitates the dispersion of the Roma in the midst of the Gaĝe, a dispersion which is much more noticeable now in Italy than in Yugoslavia. Combining nomadism and a sedentary way of life and all the possible intermediate solutions, they have succeeded in maintaining their activities directed towards the Gaĝe and maintaining endogamy with respect to the Gaĝe. The Roma have organized the commercial response to the Gaĝe, deriving from their demand for certain goods, dividing among themselves the economic territory inhabited by the Gaĝe, and, when certain activities mandated a sedentary way of life, developing a nomadism structured towards maintaining social cohesion and suitable for favouring the marriage elopement, and therefore endogamy. To continue being Roma, the Roma must live scattered throughout the Gaĝe: this is the struggle that engages each Rom on a daily basis. The great basic cognitive distinction seems then to be "caused" by the peripatetic "mode of subsistence", as A. Rao calls it (1987: 3), but it is clear that we are considering a "circular causality": it is the cause and also the result.

The immersion and the dispersion among the Gaĝe force the Roma, in order to continue being Roma and to continue living like Roma, to construct ambivalent representations of their own relations with the Gaĝe. If, at a taxonomic level being Roma and being Gaĝe are conceived as two possible aspects of being 'manuŝ', of being man, the hierarchy appears in the eco-social representations: the Gaĝe are considered more powerful that the Roma, but the Roma are considered more intelligent, more astute, and "cleaner" than the Gaĝe. The interactions between these two great representations feed the dichotomy in all its aspects. The whole world, as it is conceived by the Roma, is aimed at maintaining distinct that which must not be confused: the 'romano' dimension from the 'gaĝikano' dimension.

The fundamental cognitive problem that the Roma face then is that of introducing a discontinuity in the concept of humanity, or 'manuŝa', between 'Māre Roma' and Gaĝe, while at the same time avoiding interruptions in the continuity of the category of Roma. These myriad distinctions and barriers must transcend often long-term close personal relationships that necessarily develop between Roma and Gaĝe, detaching the individual from the category, and imposing the latter on the former. With no borders to delimit, identify

and protect them, some means are necessary to prevent the Roma from simply being absorbed into the larger society. The remarkable fact that this has not happened is due to a powerful and complex system of symbols which serve the purpose of distinguishing self from other - Roma from Gaĝe, and offer the means to maintain the self pure. In the absence of secure physical borders, symbolic ones must take their place. An entirely different view of the role of money is one of the symbolic systems that distinguishes Roma from Gaĝe, and of which the role of theft is a part. Although our main consideration here is precisely theft, i.e., the concept of "honesty", which together with other abstract concepts such as "purity" and "industry" form a cross-cultural currency of distinctions, we must remember that theft is an integral part of a total distinguishing system that also includes dress and appearance, sexual behaviour, eating habits, cleanliness and disease, and - most importantly of all - the role of the dead.

As in the case of the food, and other material goods such as clothing, money must come to the Roma from the outside culture and as such is intrinsically dangerous. A logical means must be found to reconcile the necessity of consuming the products of the Gaĝo world ant that of conserving one's identity intact. How can the Roma depend entirely on the Gaĝe culture for the basic necessities of life, such as food, clothing, medical care, money and even religious functions, upon which so much of cultural identity hangs, without becoming Gaĝe themselves? How can they maintain an identity while at the same time having no Roma - specific ways of providing these things for themselves? The answer is that the Roma make a virtue of necessity through a complex logical system which transforms symbolically the elements coming from the alien Gaĝe world, usually by attributing to these elements functions that are the opposite of those found in the Gaĝe culture. The Roma culture is a transformation of the Gaĝe culture, and as such depends in the Gaĝe culture for survival. The Roma able to eat the meat from precisely those animals provided by the Gaĝe and as such considered particularly dirty thanks to a logical subdivision of the animal into two different parts, 'mas' (meat) and 'drobi' (intestines), the one clean, the other dirty (Dick Zatta, 1989). Money must undergo a similar logical transformation.

REVERSING GAGE MODELS

Like everything else coming from the outside Gaĝe world and not produced by the Roma themselves, money is potentially culturally contaminating and dangerous, and it is by inverting the methods of producing and utilizing wealth that the Roma establish their identity as an independent group. Not surprisingly the attitudes of the Roma towards the production and use of wealth are the opposite of those of the Gaĝe. Let us briefly note that the primary function of money amongst the host society, of which the Roma are acute observers, is that of introducing distinctions. When money is acquired, it is most often used to modify social position by modifying personal appearance, dress and living habits. The Roma, on the other hand, notoriously do not use their money to better their personal appearance, living habits, or social position. Even those with very large bank accounts tend to dress in the same cast-off clothing, live in the same roulottes, and carry out their days in exactly the same fashion as their less wealthy relatives. The role of money in the Roma society is to draw a line between the Roma and the Gaĝe, while at the same time avoiding the conceptual error of dividing that which must remain unified - the Roma culture. If the Gaĝe use money to introduce distinctions between social classes, the Roma must be careful to separate Roma from Gaĝe and not Roma from Roma. Wealth must therefore be a transitory category and numerous mechanisms are necessary to insure its periodic destruction. The division of the Roma into social classes would directly threaten their survival, supplanting and confusing the one basic fundamental distinction upon which their cognitive structure rests, the Rom/Gaĝo dichotomy.

There is no doubt that wage labour, as well as material well-being and wealth as social values have always been decidedly rejected by the Roma, at the cost of not a few sacrifices. The risk of class distinctions arising from economic inequality is far more dangerous for the Roma social order than "bearing the inclemencies of the seasons", as one 19th century author put it (Predari). Work and wealth, sources of prestige for the Gaĝe, have ambiguous or negative social values amongst the Roma. To be socially acceptable, the production of wealth must be discontinuous. A preoccupation with work and money, so characteristic of the Gaĝe, is considered a form of moral degeneration, an illness to be feared in the same way as alcohol or drug addiction. Roma who work in any sort of a continuous fashion are viewed with suspicion, and work is seen as a menace to one's health and even a risk to one's life.

> "He's a good Rom, except he has that mania for money. He was always afraid of not having that L20.000 or L30.000 in his pocket, so he ruined his health selling scrap metal and now he's in hospital and they say he won't live long".

It is the attempt to accumulate money, rather than the method by which it is done, which is unacceptable to the Roma. One of the most frequent criticisms directed at other Roma is that they are 'diline su love' - crazy over money. Far from defending other Roma who are arrested for stealing, this news is often greeted with pleasure if it is felt that the rival group is amassing wealth to quickly. "The Gaĝe are right to put them in jail because they steal too much". Envy introduces a distinction among Roma and strains the social system. Wealth does not confer social prestige. "Now that I have a little money, instead of being happy for me like they ought to, my relatives won't even look at me and they talk about me behind my back". On the other hand, spending extravagant amounts of money for an expensive car or caravan or even a house (all of which quickly depreciate under Roma-style use), for a Christmas or New Year's celebration, or to celebrate a baptism are socially approved forms of behaviour. Prestige goes to the Rom who has spent rather than saved a fortune.

Today the danger to the social system deriving from the accumulation of money is more acute than in the past, because of the increased necessity of paying for essential necessities with cash. The relative wealth of some Roma is a recent fact and it has not changed the life-style of the Roma in most cases. In any case the necessity of accumulating capital is an anxiety - producing experience for most Roma, who do not use their money to better their own condition but save it as a safeguard against future necessity.

> "Iekhar Roma na guruvane love sar kana. Kana guruven Roma love but. Iekhar na kerne doa. Iekar samo peske so habe kerne, so gra čini k[illegible] kerne. Ĉane peskē pu ňive khas hari čoren, ecco, basta. Hari love hine ma buteri čінehe. Te tu hine deset dinari ĝani keči lehe? Dui pirja mas. Kast rodane anu ňive o mangane po khera. Na ame činane sar kana. Kana činan kast sar Gaĝe".
>
> (Once the Roma didn't save /hide/ money like they do now. Now the Roma save money a lot. Once the Roma didn't do that. They bought only food, and horses, a long time ago. They used to go rob a little hay in the fields. That's all. There was less money but you could buy more. Do you know how much you could buy with ten dinars? Two pots full of meat. We collected wood in the fields or else we begged it at the houses. We didn't buy it like we do now. Now we buy it like the Gaĝe).

On the other hand concern about not permitting social differences arising from the unequal distribution of wealth is not limited to rejecting work as a method of producing wealth, and various mechanisms assure its periodic destruction and redistribution. Among the Roma we find the total destruction of all property, including cars, caravans, clothing and money in case of death. When reasons of honour or family require it, such as a matrimonial controversy, a dispute with another Rom group, the desertion of the family group as the result of a quarrel, an illness or the death of a relative, it is frequent to see a Rom abandon every sort of economic activity and consume all his resources. Large fluctuations in the economic situation of a family are the norm. In the external society, the economic situation of a family tends to progress in one direction, only gradually consolidating a higher or a lower economic standing, whereas changes in direction come about slowly, over the course of generations. Amongst the Roma on the other hand wide oscillations in the economic situation of a family are frequent, and in both directions. The passage from a caravan to a house is by no means a step up a one-way ladder towards success, and it is frequently followed by the passage from a house to a caravan.

Theft then is a part of the reversal of gaĝe - specific functions of wealth, another of the symbolic systems by which the Roma maintain their identity distinct from the Gaĝe. Just as in the case of concepts of dress, of cleanliness, of eating, of crucial religious functions, the Roma select certain meaningful elements of the Gaĝe culture - in this case the concepts of wealth and work, honesty and industry - and assign to them exactly opposite functions to those found in the Gaĝe culture. The role of theft (as neither the Gypsies' detractors nor defenders seem to have perceived) is not that of accumulating wealth, but of distinguishing Roma from Gaĝe. On the contrary, an economic system such as the Roma's seems structured to prevent the accumulation of surplus wealth and it is no coincidence that assimilation to the values of mainstream society would assure the Gypsies a much higher economic niche than the one they have historically occupied. 'Čori' (stealing) and 'mangi' (begging) are exactly opposite to the Gaĝe ideals of honesty and industry. The Roma behaviour of destruction and dispersion of wealth (i.e. attributing a negative value to the accumulation of wealth) is exactly the opposite to the Gaĝe behaviour of production (through work) and accumulation of wealth (i.e. attributing a positive social value to the accumulation of wealth). We may summarize the differences in the way the Roma perceive the differences in the attitudes of the Roma and Gaĝe towards money thus:

Gaĝe	Roma
accumulation of wealth	dispersion of wealth
positive value assigned to work	negative value assigned to work
social distinctions	social unity

Kabi: Sa romnia ĉoren. Rom samo beŝi andu va pe dikeri. Ma iekhar nane ĝoka, iekhar hine differente, perké ĝane perké iekhar nane doa? Perké iekhar vaik romnorja mangne. Kana veĉ na mangi pu va. So keri pu va? Niĉi na keri.
Tina: Perké Gaĝe veĉ na den niĉi.
Kabi: Allora ame avne zur koa them, savo them hilo dova? Kai roma besen, i ĝuvlja sa keren. Savo them hilo doa? Me na ĝanu. India?
Tina: Vaik Roma ĉorne Baki!
Kabi: Â so ĉorne? Savi butikja pagli?
Tina: Ĉorne vaik! Roma vaik gaĝeske corne! Tempo di guerra, Romoro Yoiyo, ov hine primo so habis ĉorle ĝoka. Corle, ĉorle. Ov ĉorle.
Kabi: Baro ĉor, ĉaĉe. Ma hine jek riĉi generale ke sa Roma mangne.

Kabi: All the romnja steal. The men just sit around, hand in hand. But a long time ago it wasn't like that, because, you know why it wasn't like that? Because all the women begged. With their hand held out. Now instead you don't go around with your hand held out. What can you make with your hand stock out? You can't make anything by begging today.
Tina: Because the Gaĝe don't give you anithing anymore.
Kabi: So we come from country, what country is that? Where the men sit around and the women do everything. What country is that? India? I don't know.
Tina: The Roma have always stolen, Baki!
Kabi: What did they steal? A few broken rakes?
Tina: They stole always! The Roma have always stolen from the gaĝo! In war time, the rom Yoiyo. He was the first thief, who really stole like that.
Kabi: It's true, he was a big thief. But it used to be a general rule that all the Roma begged.

Goods enter the Roma world from the outside in three distinct ways which tend to be specific to the type of goods. Things may be either bought ('ĉindo'), stolen ('ĉordo') or begged ('manglo'). Although there is a fair degree of overlap, neverhteless food and shelter tend to be bought, clothes are almost always begged, and money, gold, and animals most often stolen. 'Ĉori' (stealing) and 'mangi' (begging) are both addressed exclusively to the Gaĝe while buying and selling take place amongst Roma as well. However, selling to the Gaĝe is sometimes linked to begging and stealing: it involves selling to the Gaĝe objects which were stolen from the Gaĝe in the first place. "Ĝane so kerle mro dat? Ĉorle kanje gaĝenge, onda pal len bikea gaĝenge, onda lia love e ĉinle gaĝendra graste" (Do you know what my father used to do? He used to steal chickens from the Gaĝe. Then he sold them back to the Gaĝe, and then he got money and he bought a horse from the Gaĝe). Moreover, even legitimate transactions involve the selling of found or cast-off objects to the Gaĝe. The prototype of this sort of activity is the trade of scrap metal. The symbolic implications of the fact that the Roma "look for things to sell on the rubbish heap", i.e. that the Gaĝe consume their own waste, is probably not lost on the Roma. In all cases, the transactions between Roma and Gaĝe imply a one-way channel, Gaĝe --> Roma. In so far as possible, reciprocal transactions (of which the epitome is of course the exchange of women) tend to be Roma-Roma specific. The Roma may consume that which is Gaĝe - generated without compromising their identity thanks to a system which reverses Gaĝe values, but they must avoid being consumed by the Gaĝe.

Undoubtedly the most important difference between theft as practised by the Gaĝe and theft as practised by the Roma is that Roma theft is discriminating whereas Gaĝe theft is not. In Gaĝe society, anyone is a potential victim of theft, but in Roma society the predestined victim of theft is the Gaĝo, and all Gaĝe are potential victims. Anyone who may be robbed without loss of honour is a Gaĝo and all Gaĝe may be robbed. This is an especially important lesson for children who learn at an extremely young age not only who it is possible to rob and who not, but whom is possible to speak about theft to and from whom it must be concealed. At an incredibly young age children are able to distinguish to whom the truth must not be told. In general children equate the Romano language with the prohibition of theft and the Gaĝikano language with the possibility of theft. "A so soske na ĝas ĉore kampina, ave beŝi menza?" lisps a tiny girl of 3 1/2. (Why don't you go steal a caravan and come to live with us?"). In the same way, theft is a constant reminder to a Rom of the differences that divide him from the Gaĝe he is closest to, and where the risk of confusion is the greatest. Robbing the Gaĝo he is one way to reaffirm the unbridgable distance that separates him from the Gaĝo, no matter how close circumstances may bring them. It is no coincidence that exactly those Gaĝe who have had the closest relations with the Roma, such as teachers, priests and social workers, are the most often robbed.

The fact that the concept of theft is considered a typically Rom category is seen in the use of language. The Gaĝikano (italian) word "rubato" is never used and any stolen

object, regardless of whom one is speaking to, is 'ĉordo', a word which has long been adopted by the Veneto dialect. The Gaĝe who come to the Roma camp want to buy 'ĉordo' gold, 'ĉordo' radios, 'ĉordo' televisions. However, the word 'ĉori' does not translate purely and simply into the Gaĝikano language as 'steal' or 'rob'. If one asks the Roma themselves if theft among Roma exists, the answer is usually affirmative. However further investigation consistently reveals episodes similar to the following, classified by the Roma as 'ĉori':

> Question: Ŝunĝas tu nindar ti Roma ĉorĝa avreske romeske? (Have you ever heard of a Rom who stole from another Rom?)
> Romni: Si. Iakhar, mro dat, hine le veja avreha romeha. Jek dive,doa Rom atarĝa leske stalla, nales. (Yes, one time my father had a quarrel with another Rom, and one day that Rom came and set fire to my father's stable, for revenge).

In other words, 'ĉori' can also mean the destruction of property for revenge-taking. Stealing implies establishing distance, and taking revenge. If Roma theft from the Gaĝe is above all a means of identifying self and other, then Roma-Roma theft implies a major cognitive error. Accusing a Rom of stealing from other Roma, just as does accusing a Rom of "eating cats and dogs" or committing other impure acts, implies exclusion from the Roma identity, and accusations of stealing even the most trivial amounts of money have the gravest consequences. In fact, if the authors have never run across a single episode in which Roma stole from other Roma, the Roma themselves believe such a thing possible, and take precautions against it. The force of any taboo lies in the possibility of violation and in the theoretical categories thereby created. If in fact Roma do not steal from other Roma, they occasionally accuse Roma of stealing from Roma.

An afternoon in a camp of Roma, on the occasion of a visit by a Gaĝi woman, the companion of a Rom. The Rom has been in prison for several months. It is one of her rare visits, and in spite of the fact that the two have been together now for many years (they have a six-year-old son), she has never brought the child to the camp, a fact that the Roma can't forgive her. Her parents, with whom she lives, are violently opposed to her marriage to a Gypsy, unless he leaves the Gypsy group and gets a job. The presence of the child however makes this impossible union stable. During her visit, one of the brothers of the Rom in prison informs me that he has stolen L 10.000 from her purse. I ask him if his brother wouldn't be angry and he replies "Perhaps, but he is not here. Besides, she is no relative of mine".

Besides being a litmus test of who is Rom and who not, stealing is a way of opposing the Gaĝe power in a hidden manner, a form of submerged revenge. Once there was a teacher who considered it her duty to free the Roma children in her charge from the oppression of their heritage. She was indefatigable in her efforts, and a great deal of her time went to teaching the Roma parents how best to raise their children. She would invade their caravans at 7/00 A.M., to make sure that the children did not miss a precious minute of school. With the patience and the vocabulary necessary for communicating with the mentally impaired, she would explain to mothers of eight how to dress, wash, feed and educate their children. The Roma were well avare of her ill-concealed scorn for their culture, but a teacher in a small town can be an influential person, and the consequence of simply banishing her from the camp could well have been expulsion from the town. So the Roma took to robbing her, repeatedly, in a thousand ways, and then suggesting the most absurd explanations for what could have happened to her money. (Perhaps she had stuck her wallet in her belt and it had slipped inside her trousers, down the leg, and out onto the street when she wasn't looking...) The amusement that the Roma derived from her reactions to these situations went a long way towards making up for her lack of respect for the Roma.

We are at a meeting of the Opera Nomadi, a pro-Gypsy organization. The subject of the meeting, as it almost always has been for the last four years, is the often promised but yet-to-be-realized permanent caravan site for the Roma. The president of the Opera Nomadi is speaking, explaining what the city expects of the Roma in exchange for the camp. Kibran whispers to the person sitting next to him: "You, know, I don't like him he says these things. It makes me feel like robbing him. Not much, but L. 50.000 every now and then. He deserves it when he says things like that".

Kibran and his whole family are on their way to Modena when the transmission falls out of his old, broken-down green van. Kibran stops at the house of a farmer and asks to use to the telephone. The farmer refuses and Kibran has to walk to the nearest town to find a mechanic. The next week Kibran returns to the farmer's house and commits, as he puts it, "a chicken massacre", slaughtering and stealing about 20 chickens.

Robbing the German tourists in Italy, as paradoxical and pathetic as it may seen, is the Romas' only ineffective, unjust, unsuitable but morally necessary means of redress for the Nazi persecutions of the last war. Excluded from all forms not only of reparation but even of recognition of their tragedy, the Roma use the age-old language of theft to score their tiny and unheard protest against the horror.

Kotsi: Aka (Yugoslavia) len bičalene nu germania.
Vera: Zur Udine, astarde Roma, bičalde nu Germania kai len marne. (...) Zero Fossalta len astarne, Fossalta e Portogruaro. Onda len rigerne sa pu Nemsia. Marde len kole Gaĝe. (...) Missini, Jurko, Didi, Nuni, i koa, sar pe akhari koia čai? (...) Čoren lenge! Pageren!
Kotsi: Den lenge, sa lenge. Sa kale Roma ka coren. Pageri kaigod čave astaren, kaigod lenge letrika prinĝaren ti hili Nemsi. Sa pageren!

Kotsi: Here (Yugoslavia) they sent them to Germany.
Vera: Outside of Udine they caught the Roma, they sent them to Germany where they were killed. At Fossalta near Portogruaro. Then they took them all to Germany. Those Gaĝe killed them. (...) Missini, Jurko, Didi, Nuni, and that girl, what was her name?
Kotsi: Get them, get all of them! Let the Roma steal everything. Our boys break everything everywhere they find (them), wherever they recognize a German car they break everything!

THE PUNISHMENT OF THE NON-GYPSIES

In the "collective conscience" of the Italians, the Roma are not distinct from the other Gypsies and as such they have been and still are the object of their "attention". The application of the punishment for theft set out in the criminal code is, from this point of view, only a fairly marginal aspect of a number of other operations tending, as they say, to "integrate the Gypsies into our society". It is certain that the Roma fear police action, but more often they fear the direct action of the local populations who are liable to attack them with violence. Many Roma state that they are ready to defend themselves from such a possibility, but almost always they prefer to avoid a direct confrontation by moving to another area. The Roma have always been affected by the Gaĝe policies of reclusion and exclusion, to use the terms employed by Liégeois (1983: 146-287), but in recent years they have had to defend themselves above all from "inclusion", the assimilationist policies carried out by government agencies.

Probably the ancestors of today's Roma, who lived in Croatia, were subjected in the 18th century to the experiments of Maria Teresa of Austria and Joseph II, and we know for certain what happened in Slovenia from the second half of the last century. P. Štrukelj (1980: 91-97) has shown that from that time up to the Second World War, the "Gypsy question", or according to others the "Gypsy scourge" was a constant preoccupation of the local, regional and state authorities. The foundations of the assimilationist policies were based on projects of sedentarization, of steady employment, and of education. But the results were almost nothing. Having escaped from the attempts at genocide by the Nazis and the Croation Ustaša, who wanted to eradicate the Gypsies from the face of the earth without much fuss, the Roma who arrived in Italy had to confront the assimilationist policies developed by the local Gaĝe authorities beginning in the 60's.

In just the last few years, the Italian government has shown some signs of approaching the "Gypsy problem" not exclusively considering it a problem of the police. But of decades, the "integration" of the Gypsies was delegated to the more "enlightened" local authorities, or to private volunteer associations or to the Catholic Church. The integration of children into the school system, the establishment of permanent caravan sites considered the first stop on the way to sedentarization, and the evangelization of the Gypsies were the main ingredients of the "salvation" of the Gypsies, constantly described as being in the process of de-culturization and needing to "evolve" (see Piasere, 1985 c). Recent history shows that the Roma reacted to these attempts to dismantle the great cognitive dichotomy upon which their conception of the world is based in a way that at first glance seems suicidal. Very often the Roma seem to be the docile guinea pigs for these various "pilot programs": in the first school for Gypsies in Italy we find the children of the Roma; in the first official permanent caravan site we find the Roma; the first collection of Bible verses into the Gypsy language is in the dialect of the Roma.

The Roma did not react to these Gaĝe attempts at integration-as-punishment (school for example was seen as indispensable, since the Gypsies were considered "without education" and incapable of raising their own children) by shutting themselves hermetically to the outside as did some other Gypsy groups, but with an astute policy of "false integration". They accepted the actions of the Gaĝe, rejecting some and selecting and/or reinterpreting others. The assimilationist policy against the Gypsies, thieves and defiants, certainly has not produced the hoped-for results in the case of the Roma: the caravan sites have become ideal places from which to build and protect an economic territory, where they can accumulate that 'gaĝikano' capital (good relations with influential Gaĝe) essential in order to live in the Gaĝe territory (see Piasere 1985 a: 143-146); the teachings of the priest and the priest himself are re-interpreted and serve to bolster the great basic cognitive dichotomy; education and literacy are held under control by carefully selecting the knowledge acquired,

or in some cases by pure and simple rejection. By attempting to cancel the Gypsies' physionomy and reconstruct them in their own image (with their practices of negation), the Gaĝe try to unify that which for the Roma is not unifiable. These attempts are certainly dangerous for the Roma, but at the same time the umpteenth proof of the Gaĝe's stupidity: after all, it is right to steal "50.000" from the Gaĝe every now and then, because they certainly deserve it!

CONCLUSION

Our action on ethnological espionage has come to an end. Writes J Okely: "Gypsies are reached by way of mirrors, through which they pass and where non-Gypsies see only reflections of themselves. Alternative glimpses are carefully deflected. In Gorgio (non-Gypsy) print, distorted views repeat themselves. Contrary evidence must needs be overlooked. Plain facts are real illusions. On each side of these reflections there is vested interest in distortion" (1983: 28). Nothing grants immunity from these "distorted views" to the ethnologist of the 20th century. By attempting to describe the practice and ideology of theft among the Roma, we may have contributed to feeding the ancient stereotype of the Gypsy-as-thief. If we had confronted the different practices, ideologies and functions of theft in two other very different groups of which we have direct knowledge we might have corroborated in an even more decisive way the opinion of the Gaĝe according to which "all" Gypsies are thieves. But no one in the world knows "all" the Gypsies, and as the philosopher said, about that which we cannot speak, it is better to remain silent (Wittgenstein).

If reality, as Maturana says (1985: 104) is the domain of descriptions by which we, the describing system, interact with other descriptions as if they were independent entities, then the ethnographic "reality" of the Roma corroborates Musil's opinion, used as a heading for the present paper. It contradicts the patetic vision of the Gypsies (also shared by certain anthropologist who have never lived with them) which portrays them as outcasts, misfits, reduced to misery and in the process of disappearing. It assigns a creative value to an action as despised as theft, and confirm and re-evaluates an old anthropological canon, recently questioned by certain contemporary anthropologists at precisely the moment when it is discovered by the biologists of cognition: since, as Maturana says (1985: 108), man himself changes, and lives in a world continually created and transformed by him, no absolute system of values is possible and all the truths and falsehoods in the domain of culture are necessarily relative.

Note:

1) The transcription of the texts in the Roma dialect follows the ortography of Soravia, 1977.

REFERENCES

BERLAND, C. J.
1982 No Five Fingers are Alike. Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press.

CAMPORESI, P.
1979 "I mestieri degli erranti", in Cultura popolare in Emilia Romagna, pp. 43-61. Milano: Silvana.

DICK ZATTA, J.
1985a "I Rom sloveni di Piove di Sacco". Lacio Drom, 1-2: 2-79.
1985b "The Metonymic Pole of Language and the Referential Function in Rom Sloveni Narration". Lacio Drom, suppl. n° 6: 32-41.
1986a "Narrative Structure in the Rom Sloveni Oral Tradition", in J. Grumet (Ed.) Papers from the Sixth and Seventh Annual Meetings, pp. 123-134; New York, Gypsy Lore Society, North American Chapter, Publications n° 4.
1986b "La tradizione orale dei Rom sloveni". Lacio Drom, 3-4: 2-55.
1989 " 'Te has Tremule': Tabou alimentaires et frontières ethniques", in P. Williams, Tsiganes: identité, évolution, pp. 445-466. Paris, Etudes Tsiganes, Syros Alternatives.

von FOERSTER, H.
1985 "Cibernetica ed epistemologia: storia e prospettive"; in G. Bocchi et M. Ceruti, La Sfida della Complessita, pp. 112-140. Milano, Feltrinelli.

FRESCO, L.
1986 La visione degli Zingari nei testi narrativi e documentari per ragazzi. Thesis, University of Verona.

LE MOIGNE, J. L.
1985 "Progettazione della complessita' e complessita' della progettazione", in G. Bocchi et M. Ceruti; La Sfida della Complessita, pp. 84-102; Milano, Feltrinelli.

LIEGEOIS, J.-P.
1983 Tsiganes. Paris, Maspero.
MURATORI, L. A.
1731 Rerum Italicarum Scriptores, vol. XVIII, Milano.
MATURANA, H. R.
1985 "Biologia della cognizione", in H. R. Maturana et F. J. Varela; Autopoiesi e Cognizione, pp. 47-109; Venezia, Marsilio.
OKELY, J.
1983 The Traveller-Gypsies. Cambridge, Cambridge Univ. Press.
PIASERE, L.
1985a Märe Roma. Paris, Etudes et Documents Balkaniques et Méditerranéens, n° 8.
1985b "Les pratiques de voyage et de halte des populations nomades en Italie"; in A. Reyniers, Les pratiques de déplacement, de halte, de stationnement des populations nomades et Tsiganes en France, tome III, pp. 143-192. Paris, Centre de Recherches Tsiganes.
1985c Connaissance tsigane et alphabétisation. Report n° 26, Istituto di Psicologia, University of Verona.
1987 Roma and Roma' in North-east Italy: Two types of Territoriality in the same Territory. Paper presented to the German Anthropological Conference, Köln.
RAO, A.
1985 "Des nomades méconnus". L'Homme, XXV, 3: 97-120.
1987 "The Concept of Peripatetics: an Introduction"; in A. Rao (Ed.), The other Nomads, pp. 1-32. Köln, Böhlau Verlag.
SORAVIA, G.
1977 Dialetti degli Zingari italiani. Pisa, Pacini.
ŜTRUKELJ, P.
1980 Romi na Slovenskem. Ljubljana, Cankarjeva Zaloẑba.
TASSONI, A.
1620 Dieci Libri di Pensieri Diversi. Vol. VIII, Carpi.
ZUCCON, M.
1979 "La legislazione sugli Zingari negli Stati italiani prima della Rivoluzione". Lacio Drom, 1-2: 8-68.

L'ENTERREMENT D'UNE C.A.P.
(Coopérative Agricole de Production)

Dànuţ Cràciun et Ilie Petria

Un pareil titre semble certes curieux, curieux mais vrai. Ce qui suit n'est pas une histoire de chasseurs, une histoire inventée, mais une réelle qui s'est déroulée au Maramureş (Transylvanie-Roumanie). On sait qu'un enterrement suppose l'existence d'une personne décédée et enterrée dans le cadre d'un rituel. Lorsqu'on prononce la parole "mort", on pense à quelque chose sans vie, quelque chose passé dans le domaine de la mort. Et par enterrement on comprend le rituel de l'inhumation, et un passage vers la décomposition de quelque chose de matériel et existant sur terre. Normalement, une cérémonie d'enterrement se déroule au chevet d'une personne morte. Mais des choses étranges, inattendues, peuvent apparaître aussi dans le domaine de la religion chrétienne; nous avons eu connaissance d'une telle situation. La voici en raccourci:

De même que dans les autres villages du Maramureş, à la suite de la révolution du mois de décembre 1989, au début du printemps de l'année de 1990, la C.A.P. de Costeni a été dissoute, permettant aux gens de retrouver leurs terres ancestrales. A ce même moment les animaux de la ferme (appelée "la ferme de la faim") ont été vendus. En même temps, les anciens coopérateurs, désormais paysans indépendants, ont décidé d'enterrer officiellement la C.A.P. Comment a-t-on eu cette idée? comment est-on arrivé à cette décision? On est parti de situations concrètes agissant simplement.

Les habitants du village de Costeni ne sont pas devenus membres de la coopérative de par leur propre volonté, mais ils ont été obligés de le faire. Les approximativement trois décennies de travail collectiviste n'ont pas apporté la richesse, sauf dans les maisons des présidents de coopérative, des brigadiers, magasiniers, contables, ou de leurs amis qui "piquaient" dans la fortune collective sans être observés par les gardiens. En fait, la coopérative de Costeni était entrée en agonie dès le début, sans prospérer aucunement, étant pratiquement une "morte".Mais un mort gardé longtemps /sans enterrement/ pour une longue autopsie.

Convaincus de ces vérités et désireux de se débarasser pour toujours de la présence de ce "mort", et ne plus jamais entendre parler de lui, les habitants du village ont décidé unanimement, mus par leur fort sentiment religieux, d'enterrer la C.A.P. Le moment choisi pour le déroulement de la cérémonie fut la nuit, car, disaient-ils, "la /ferme/ 'collective' est arrivée de nuit, dans le noir", apportée par les agitateurs du parti et les agents de la sécurité. Au son des cloches qui appelaient pour la cérémonie d'enterrement, les gens se sont rassemblés devant leur église. Selon la coutume chrétienne, chacun a allumé une bougie. L'un des trois diacres a lu un acatiste et un hymne, remerciant Dieu de les avoir délivrés de la C.A.P. et l'implorant de l'empêcher de revenir ou de ressusciter le jour du Jugement dernier, dans l'autre monde. Avant la fin du cérémoniel si original (une première pour le Maramureş) les paysans de Costeni, village situé au pied de la montagne de Şatra de /l'héros/ Pintea le brave, manifestèrent leur joie et leur ontentement (chose inattendue pour un enterrement) en se donnant l'accolade, en s'embrassant. Ils prièrent Dieu de continuer à les aider, leur donnant la santé et la force nécessaire pour travailler leurs terres, les rendre fertiles. Ils le prièrent aussi que dorénavant de leur village disparaisse à jamais la fourberie, la malhonnêteté et le mensonge.

D'après
GRAIUL MARAMUREŞULUI
nr.190, du 4.VIII.1990

LA PROPRIETE COMMUNAUTAIRE EN YOUGOSLAVIE CONTEMPORAINE

Nikola F. Pavković

I. DONNEES HISTORIQUES SUR L'ANCIENNE PROPRIETE COMMUNAUTAIRE

1) Par propriété communautaire nons entendons le droit des communautés de disposer d'un objet. Les individus ou les groupes domestiques ne sont pas au point de vue juridique les possesseurs d'une partie concrète de la propriété communautaire; le droit de possession englobe la totalité de la propriété communautaire, et en réalité il signifie le droit d'exploitation et de disposition. Le bénéficiaire du droit de disposition est soit une organisation sociale /stricto sensu/ soit une organisation territoriale.

2) Le cadre socio-économique général de la propriété collective est la société agro-pastorale, mais aussi la société urbaine dans la zone littorale où fonctionnait le droit statuaire. Une partie de la société agro-pastorale avait un caractère patriarcal, éyant structurée en phratries et en tribus; on la trouve ainsi au Monténégro, en Herzegovine, en Serbie et au Kossovo. Il s'agit sur le plan ethnique de Serbes et d'Albanais yougoslaves.

Il faut préciser que l'organisation tribale des Serbes et des Albanais diffère de l'organisation tribale dite primitive, illustrée par exemple par le cas des Iroquois. Chez les Serbes et les Albanais il s'agit avant tout d'une organisation sociale dont la tendance patriarcale est très forte; elle est en fait la résurgence d'une organisation tribale au moment de la conquête ottomane qui depuis la XV-e siècle entraîne la disparition des Etats médiévaux et de l'autorité centrale autochtone. Cette organisation tribale qui existe dans le cadre de l'Empire ottoman dure jusqu'au début du XX-e siécle.

3) On peut diviser l'espace géographique concerné en trois zones; pannonique, dinarique et littorale; on y trouve des influences héritées de différents systèmes socio-politiques et juridiques.

La propriéte foncière collective est, en principe, destinée à un élevage de pacage, mais ce n'est pas la règle. Par exemple, dans la zone pannonique, la base de l'élevage n'est pas constituée par les pâturages mais par l'agriculture. Pourtant, la propriété foncière collective y est plus vaste et mieux organisée qu'en Serbie du Nord (1). Dans ce cas, le rôle des prescriptions de l'Etat a été décisif: au cours des XVIII-e et XIX-e siècles l'Autriche y applique une politique de planification et de colonisation. A part des terres arables, chaque commune villageoise a des pâturages communautaires.

Du point de vue de la propriété collective, la zone dinarique est la plus importante; cette forme de propriété y était bien organisée. Dans cette zone existaient certaines conditions socio-économiques, géographiques et historico-juridiques qui ont influencé la formation de diverses sortes de propriété communautairen qu'on trouve à quatre niveaux: celui de la communauté domestique ("kuća zadružna"); celui de la phratrie ("bratstvo"); celui de la tribu ("pleme"); celui du village ("selo"). L'ensemble de ces propriétés collectives n'était pas strictement séparé; au contraire, bien souvent, les niveaux s'entremêlaient. Les caractéristiques principales de la propriété communautaire que nous aborderons en détail sont les suivantes:

a) Le groupe domestique de la kuća zadružna est composé en principe de plusieurs générations de parents ou, plus rarement, d'individus non-apparentés. Ses biens sont en principe inaliénables et partageables /héritables/ entre les membres de la communauté. Cependant, il y a quelques exceptions à ce principe, en cas de besoin majeur, de famine ou de rachat de servage. La protection des biens communs et hérités contre leur alliénation se fait par un mécanisme institutionalisé basé sur le droit de préemption qui empêche leur vente en dehors d'un certain cercle parental. Dans cette communauté domestique, la "patria potestats" n'est pas développée. Les biens hérités appartiennent à la communauté, aux générations contemporaines et futures, conséquence de l'idée que la communauté domestique est permanente. La question de la succession des biens et des fonctions dans la kuća zadružna ne se pose pas tant qu'elle existe, c'est-à-dire tant qu'elle comprend des héritiers mâles. Le décès d'une personne dans la communauté domestique est même du chef lui-même, ne soulève pas nécessairement la question de la succession.

b) Les caractéristiques de la propriété collective au niveau de la phratrie et au niveau tribal sont les mêmes ou semblables et nous les présentons en même temps. La propriété communautaire se compose tout d'abord de pâturages et de forêts, puis d'eau et d'abreuvoires, de chemins, de moulins à l'eau et jamais de terres arables. Le nom de la

propriété communautaire diffère mais le plus souvent on l'appelle "komunica" - communaux, "planina" - montagne, et "selina". Tous ces noms désignent des propriétés communautaires.

La forme principale d'économie de la propriété communautaire est l'élevage semi - sédentaire. Etant donné que les biens fonciers du groupe domestique sont relativement petits, les biens collectifs (pâturages et forêts) ont une grande importance économique.

Les mots de "komunica" et "planina" désignent en même temos un régime économique et juridique. Ce régime d'exploitation de la montagne se maintient mieux là où survit une organisation, comme au Monténégro ou en Herzégovine (2).

Dans la montagne on trouve les "katunište" ou "stanovi", habitats pastoraux. Un habitat pastoral se compose de la cabane de l'éleveur et d'une ou de plusieurs bergeries. L'ensemble s'appelle "katun" ou "stan". Les katuns sont groupés par phratries ou par villages. A part son katun, chaque groupe domestique peut avoir un potager, ce qui ne signifie pas l'obtention d'un droit de propriété sur cette terre. Selon les besoins, ces parcelles peuvent être transformées en pâturages communs. Pourtant, parfois les katuns et les terrains qui les entourent deviennent la propriété des groupes domestiques.

La transhumance (appelée "izdig" ou "prtljanie") des troupeaux vers les alpages se déroule de manière traditionnelle. L'estivage dure environ trois mois (juin-août). L'arrivée du bétail en montagne a lieu le même jour pour tous les éleveurs; en Bosnie c'est le 6 juin, un mois après la fête orthodoxe de Saint Georges, règle ancienne mais toujours suivie. La garde du bétail et l'exploitation des produits laitiers concerne les groupes domestiques, chacun à part constituant un ensemble de production. Par contre, l'utilisation et l'entretien des pâturages est collectif.

C'est le devoir de chacun et de chaque communauté de défèndre les montagnes communautaires des ennemis extérieurs. Et si un étranger achète ou acquiert d'une autre façon un morceau de terre appartenant à un groupe domestique, il n'acquiert pas automatiquement aussi le droit d'exploiter les pâturages et les forêts communautaires.

La propriété communautaire est acquise soit par l'occupation des terres libres, "n'appartenant à personne, soit par succession, achat, guerre (conquête).

Chaque kuća zadružna possède en principe les mêmes droits sur la terre communautaire; le nombre de ses membres et l'importance du bétail ne sont pas pris en considération. En fait, les droits ne sont pas les mêmes, car les groupes domestiques possédant un plus grand nombre de bétail profitent plus des communaux. Les droits à l'exploitation des communaux ne peuvent pas être aliénés et ils ne sont pas accessibles aux étrangers à la communauté. L'émigrant perd son droit sur les communaux, mais, s'il revient, il le retrouve.

Durant le passage progressif de l'élevage à l'agriculture, un partie des forêts communautaires est transformée en pâturages et en terres arables appartenant individuellement aux kuća zadružna. Dans ces cas, la terre communautaire est partagée entre les kuća zadružna à l'amiable. Celles qui ne participent par à l'acquisition des pâturages par la conquête à la suite d'une guerre, ne participent pas non plus à l'exploitation ou aux partages éventuels des superficies gagnées.

c) La "selina" (ou "utrina") comprend les terres communautaires au niveau du village ou de la commune villageoise. La selina n'est pas aussi bien organisée que les communaux des tribus ou des phratries; elle comprend aussi des pâturages et des forêts.

On trouve les meilleurs régimes d'exploitation de la selina en Croatie et en Voïvodina, comme aussi dans certaines parties du Monténégro, de la Macédoine ou de la Serbie du sud-est. En Croatie, les règles coutumières de fonctionnement de la "communauté foncière" ("zemljišna zajednica") sont sanctionnés par la loi du 25 avril 1894 (3). La quote-part dans une communauté foncière s'acquiert par héritage. Un immigré peut devenir membre d'une communauté foncière de plusieurs façons: par l'achat de ce droit, par héritage après un mariage matrilocal ou par un acceuil formel de la part des autres membres. Les quote-parts ne sont pas les mêmes pour tous à cause des divisions des groupes domestiques.

Dans les communes où vivaient des paysans non asservis, le droit d'héritage concernait également les femmes et les hommes; par contre, là où les paysans étaient soumis à un seigneur, les hommes seuls héritaient. L'émigré perd son droit d'exploitation, mais l'acquiert à nouveau à son retour.

La communauté foncière est administrée par un conseil. Le droit de vote est égal à tous, ou proportionnel à sa quote-part, qui ne peut pas aller au-delà d'un tiers de tous les votes (4).

En Slovénie, déjà à la fin du XVIII-e siècle, l'appareil bureaucratique de la monarchie absolue a éliminé presque toutes les institutions traditionnelles autonomes. Après 1848, la communauté villageoise est devenue seulement une partie de la nouvelle commune administrative, ayant une compétence limitée. Pourtant, certaines survivances des anciennes autonomies se sont conservées praeter legem dans la pratique jusqu'à la première guerre mondiale et même après. C'est le cas en Slovénie de l'Ouest où la fonction de "župan" - maire villageois, existait de facto même après la création de la commune administrative (5).

4) A part les pâturages et les forêts, les moulins à l'eau et les moulins à foulon étaient aussi l'objet de la propriété communautaire. La construction et le maintien de ces moulins étaient faits en commun. Les bénéficiaires étaient les kuta zadruîna, chacune à son tour. Par rapport aux autres droits collectifs, qui ne peuvent pas être aliénés, on peut ici vendre sa quote-part, appelée "red" - tour. Les quote-parts, égales au début, deviennent inégalitaires par suite des divisions des groupes domestiques et du nombre de successeurs de chacun.

La communauté, en tant que propriétaire suprême, peut donner en cadeau ou louer un moulin à eau à une institution publique (école, église) (6).

Après la moisson, la terre des kuta zadruîna redevenait temporairement bien communautaire, en ce sens que fonctionnait le droit de vaine pâture, chacun ayant le droit d'y paître son bétail ou même de grapiller dans les vignobles.

Le mode d'aliénation des terres communautaires se faisait par usurpation, réglement d'une dette communale, partage au profit des pauvres et des immigrés. On partageait tout d'abord les parties de terre faciles à cultiver et seulement après les forêts. Les critères de partage étaient différents; par groupes domestiques, ou par tête mâle, ou par nombre de membres composant les groupes domestiques (7).

Pour finir cette première partie on peut dire qu'au cours des XIX-e et XX-e siècles se déroulent parallèlement deux processus socio-économiques. le premier est constitué par le développement permanent de l'agriculture au détriment de l'élevage extensif; le second est le renforcement de la propriété privée. la propriété communautaire diminue graduellement et perd son imporotance économique. L'économie marchande et monétaire détruit l'économie traditionnelle et détermine le passage de la propriété communautaire à celle privée.

II. PROPRIETE COMMUNAUTAIRE ET PROPRIETE SOCIALISTE (COLLECTIVISTE)

Dans la science juridique yougoslave on a insisté sur le fait que tout droit révolutionnaire, y compris le droit socialiste, doit changer radicalement l'état social préexistant. On peut se poser à juste raison la question suivante: est-ce qu'un droit nouveau et révolutionnaire peut, et dans quelle mesure, changer efficacement la réalitéa sociale elle-même, surtout la réalité villageoise? A l'aide des lois on peut changer une réalité sociale jusqu'à un certain point; au-delà, un désaccord advient entre le système juridique officiel et la réalité sociale (8).

Cette opinion est confirmée pleinement par les investigations ethnologiques. Un dualisme juridique est la conséquence du désaccord qui advient entre le droit coutumier vivant et le droit de l'Etat. Ce dualisme a des conséquences négatives que nous observons surtout dans le domaine du droit de propriété et d'héritage.

Les erreurs politiques et idéologiques concernant le rôle de la campagne et de l'agriculture dans la construction du socialisme ont eu un effet important sur la propriété communautaire (surtout celle de la kuta zadruîna) quie l'on voulait faire disparaître. Dans cette conception socialiste, la classe ouvrière constitue le facteur principal et unique de l'industrialisation du pays. Le village et sa culture traditionnelle représentent un élément conservateur du passé qui freine la construction du socialisme et doit pour cette raison disparaître. Cette attitude sectaire du Parti Communiste et du gouvernement socialiste par rapport aux paysans est le résultat du dogmatisme idéologique. qui se manfieste après la deuxième guerre mondiale, bien que pour la Yougoslavie il était notoirement connu que ce sont justement les paysans et les villages qui avaient représenté la base de la révolution. Or, dans la période socialiste les paysans sont devenus des citoyens de second ordre.

La réforme agraire mise en place après la deuxième guerre mondiale fixe une limite maximale de dix hectares de terres cultivables par groupe domestique. La réforme a touché d'abord les grands propriétaires, y compris l'Eglise, mais aussi la propriété comunautaire des kuta zadruîna traditionnels, sans tenir compte du nombre de leurs membres.

La politique fiscale agraire, elle aussi, ne tient pas compte de la kuta zadruîna, c'est-à-dire de la structure de ses groupes domestiques composés de plusieurs générations et du caractère communautaire de la propriété des biens. Une telle politique a contribué a - à la division de la kuta zadruîna, par quoi la possession des groupes domestiques s'est trouvée réduite à de petits morceaux, d'une part et b- au passage de la propriété communautaire à la propriété privée, de l'autre.

Après la deuxième guerre mondiale , toutes les mesures politiques et socio-économiques devaient être nécessairement légalisées; ceci veut dire qu'elles devaient se faire à travers une forme juridique. Par exemple, telle a été la loi sur la réforme agraire ou la loi sur la socialisation (collectivisation) de tous les biens communautaires traditionnels ("oštenarodna imovina") (9).

Les objectifs de la nationalisation étaient les suivants: a - la rationalisation économique; b - l'équité sociale au bénéfice des paysans pauvres et moyens et c - l'avantage politique obtenu par la réalisation de l'idéal de l'égalité sociale dans l'exploitation des richesses

nationales. Dans la jurisprudence de cette époque (à commencer par les années quarante) on a considéré que la nationalisation des "communautés foncières" traditionnelles de la Croatie représente "la transformation d'une forme mauvaise de propriété communautaire en une propriété collectiviste, la plus parfaite, dans le cadre de la propriété socialiste" (10).

Sur la base de ces nouvelles lois, les forêts, proclamés biens publics, ont été cédées en gestion et en exploitation aux entreprises forestières; les pâturages ont été cédés aux coopératives agricoles (dites "zemljoradničke zadruge"). Ce type de coopérative était considéré comme étant "le type le plus haut et le plus progressiste de coopérative rurale qui doit exercer un rôle spécial dans la construction socialiste de notre pays" (11). Toutefois, déjà au milieu des aannées cinquante il s'est avéré qu'il s'agissait d'un échec socio-politique et économique, étant donné qu'elles étaient basées sur la contrainte, à l'image du kolkhoze soviétique.

Après la collectivisation manquée de l'agriculture, le coopérativisme se renouvelle et passe par des phases différentes. Aujourd'hui encore, on considère que les coopératives agricoles doivent remplir quelques fonctions comme suit: a) la coopérative rurale est le moyen de base de socialisation de la production agricole, opposée à l'économie privée des paysans: b) la coopérative, appelée zadruga, rassemble les agriculteurs pour qu'ils réalisent leurs droits et leurs obligations dans le domaine d'autogestion économique; c) cette nouvelle situation socio-économique est réglée par la Constitution de 1974 et par la "Loi sur le travail associé" de 1976; d) Par association avec la coopérative agricole, les agriculteurs restent toujours les propriétaires de leur terre, ils la cultivent avec leurs outils de travail, ils disposent de leurs produits et profitent des nouvelles agro-technologies grâce à la collaboration avec la zadruga (12).

Néanmoins, sans tenir compte des buts initiaux proposés, beaucoup de zadrugas sont incorporées dans les grands combinats agro-industriels, et ceci par simple décision politico-administrative. Entre 1960 et 1978 sont liquidées plus de 3500 coopératives agricoles. Ainsi a été expropriée une forme de propriété qui n'a jamais été privée et qui n'a aucun caractère capitaliste. Les conséquences sont catastrophiques tant pour l'agriculture que pour l'économie en général du pays (13).

*

Nous avons dit que la propriété communautaire traditionnelle a été transformée par des lois et des décrets en "propriété populaire générale". Dans quel état se trouve l'ex-propriété communautaire? Y a-t-il encore des éléments traditionnels? On ne peut pas donner une réponse exacte, car les investigations ethnologiques et sociologiques nous manquent. Dans les lignes qui suivent seront présentées seulement des données concernant quelques régions yougoslaves, la Bosnie, le Monténégro, le Banat et le Kossovo.

La Bosnie: le régime d'exploitation de la montagne d'autrefois a été changé et déséquilibré de manière essentielle. En principe, ceux qui payent la taxe de pâturage peuvent faire paître leur bétail et construire une cabane d'éleveurs et une bergerie sur la "montagne" sans égard de leur origine géographique. Les coopératives agricoles tâchent, avec plus ou moins de succès, d'exploiter les pâturages de manière rationnelle. On effectue l'analyse pédologique des pâturages, on sème de nouvelles sortes d'herbe, on construit de nouveaux abreuvoires et on défriche les broussailles. Tous ces travaux sont payés par l'argent obtenu en taxant les pâturages. La zadruga organise deux sortes de troupeaux chaque année: un pour le bétail de la coopérative et l'autre pour le bétail privé. Les restes des pâturages sont cédées aux éleveurs individuels. Le jour où le bétail monte sur la montagne est fixé par la zadruga, après la fonte des neiges. Avant d'aller sur les alpages, le bétail passe par un contrôle vétérinaire. Les sentiers suivis par le bétail sont aussi fixés par la coopérative. - L'administration forestière change aussi l'ancien régime d'exploitation des forêts. A cause de la protection du gibier, des jeunes forêts et des pâturages d'essai, le droit traditionnel d'exploitation des forêts est limité. d'autre part, les bénéficiares traditionnels sont poussés à cueillir les plantes médicinales, les cons des conifères de même que d'autres produits de la forêt. De ces activités tertiaires on gagne presque autant que par la vente du fromage (14).

Le Monténégro: la région offre un bon exemple de symbiose entre les prescriptions légales et le droit coutumier dans l'exploitation de la "propriété générale populaire". Au Monténégro, comme ailleurs, toute la propriété communautaire traditionnelle est proclamée "bien public". La Loi de 1947 affirme que "chacun" peut profiter de l'ex-propriété communautaire tribale ou villageoise. Pourtant, en réalité la situation est différente; chacun se rappelle que la montagne était jadis partagée par villages, par phratries ou par tribus. On connaît bien même aujourd'hui où et qui a le droit d'y construire une bergerie - "katun". Un cas à part est celui des "étrangers", c'est-à-dire des ceux qui jadis n'avaient aucun droit d'exploiter les communaux - "komunica". Ceux qui par exemple ont essayé de s'introduire sur la montagne de la tribu des Kuči ont été refoulés en leur faisant savoir qu'ils étaient malvenus (15).

Le Banat (16): dans la grande plaine du Banat la situation est bien différente; au sud de la région les pâturages communaux ont été ou bien sur des terrains marécageux (paludéens) ou bien sur des terrains sablonneux. Au commencement de l'année 1956, et sur la base des ordonnances de l'autorité régionale, les pâturages communaux ont été expropriés au profit des coopératives agricoles. Quelques parties de ces terrains inféconds, surtout dans la sablière de Deliblato, sont demeurés pâturages communauitaires des villages; leur importance économique est réduite. Sur les pâturages restés propriété communautaire villageoise, l'élevage des moutons traditionnel continue. Les pâturages expropriés sont transformés en champs cultivables ou en vignobles.

Le Kosovo: dans cette province, dont la majorité de la population est d'origine albanaise, il n'y a pas d'étude concernant le sujet présenté dans cet article. Des informations fragmentaires parus dans la presse informent que les "biens publics" (quelques milliers de hectares) sont usurpés par des éleveurs albanais. ils se sont approprié les pâturages et les forêts que les auteurs pasteurs (serbes, monténégrins et slaves musulmans) utilisaient aussi par le passé. Combien parmi les "propriétés sociales" et quelles parties de la propriété sociale ont été ainsi ocupées redevenant privées? Les autorités locales répondent qu'elles ne le savent pas (17). Le régime d'exploitation des pâturages ainsi reconquis est probablement semblable à celui traditionnel et les bénéficiaires en sont les grands groupes domestiques et les villages.

CONCLUSIONS

1) Pour finir, on peut d'abord rappeler que la propriété foncière communautaire dans les Balkans (inclusivement les pays yougoslaves) est une phénomène archaïque, constitutif, de la culture traditionnelle.

2) La propriété foncière communautaire était liée à l'économie d'élevage; la terre cultivable appartient aux groupes domestiques.

3) Le droit coutumier en général et la conception des paysans sur la propriété sont profondément pénétrés par l'esprit communautaire qui se manifeste à quatre niveaux; celui domestique, ceux de la phratrie, du village et de la tribu.

4) Au cours du XX-e siècle et surtout après la deuxième guerre mondiale on a assisté à des transformations radicales. Les changements socio-économiques qui se sont produits dans la Yougoslavie socialiste ont puissamment influé l'ensemble de la culture traditionnelle. La modification du droit de propriété des alpages et des forêts prend aussi une importance particulière; ils ont été proclamés biens publics et cédés en gestion et en exploitation à des entreprises. Le régime économique et juridique ancien de l'utilisation des pâturages et des forêts a donc été modifié de manière essentielle.

5) La science juridique de Yougoslávie a déjà constaté que l'un des traits les plus caractéristiques du système juridique capitaliste est celui qui situe la propriété paysanne sur une base individuelle. Le capitalisme et son système juridique, essaye de briser toutes les propriétés communautaires, surtout celles qui se manifestent au niveau domestique et villageois. Mais, o surprise! cet esprit communautaire qui a survêcu au capitalisme est brisé par le droit socialsite, bien que le collectivisme (donc toujours une propriété en commun) est l'une de ses caractéristiques fondamentales.

6) L'idée de certains penseurs socialistes du XIX-e siècle que la propriété communautaire traditionnelle pourrait servir comme base de départ dans la construction du socialisme ne s'est pas réalisée.

Beograd, 1986.

N O T E S

1) Sreten Vukosavljević - Istorija seljačkog društva. I, Belgrade, 1953, p. 194.

2) L'étude la plus complète sur les "komunica" est signée par Lj. Ćirić-Bogetić: Komunice u Crnoj Gori u XIX i početkom XX veka; Titograd, 1966.

3) I Krbek - "Nacionalizacija zemljišnih zajednica i krajških imovnih općina"; in Rad 270, Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti; Zagreb, 1948, Separatum, p. 5.

4) Krbek, op. cit., p. 18; Vukosavlkević, op. cit., pp. 258-259.

5) S. Vilfan - "Samouprave i običajno pravo kod Slovenaca do početka XX veka"; in Običajno pravo i samouprave na Balkanu i u sesednin zamljama, Belgrade, 1974, pp. 84-85.

6) D. Tomić - "Komuni"; in St. Stanojević, Narodna enciklopedija srpsko - hrvatskoslovenačka, II, Belgrade, 1928, pp. 361-362.

7) Vukosavljević, op. cit., pp. 68-71.

8) R. Lukić - "Naše novi pravo i seljačko društvo"; in Glas 280, Srpske akademije nauka i umetnosti, Belgrade, 1971, pp. 145-146.

9) En Croatie et au Monténégro par exemple, la promulgation des nouvelles lois, en 1947, cfr. Krbek, op. cit., pp. 5, 28; en Bosnie en 1955, cfr. Djordjo Krstić, "Socijalno - ekonomski problemi sela planinskog masiva Vranice", in Pregled, année IX/2, n° 9, Sarajevo, 1957, p. 143.

10) Krbek, op. cit., pp. 5, 27.

11) Krbek, op. cit., p. 29.

12) B. Milošević - "Zemljoradničke zadruge kao faktor razvoja poljoprivede i promenana selu u savremenim uslovina"; in Budućnost sela i seljaka, SANU, Belgrade, 1985, p. 135.

13) S. Ćukanović - "Karakter sredstava zemljoradničke zadruge i zadrušna svojina"; in Budućnost sela i seljaka, SANU, Belgrade, 1985, p. 142.

14) Nikola F. Pavković - "Društveni život stočara na letnijim stanovima u Bosni"; in Glasnik Zemaljskog Muzeja Bosne i Hercegovine. Etnologija, nouvelle série, cahier 35-36, Sarajevo, 1981, pp. 95-96 et 98-99.

15) Djurica Krstić - Pravni običaji kod Kuča; Balkanoloski Institut SANU, Belgrade, 1979, p. 234.

16) Selon nos propres recherches de terrain.

17) Le quotidien Politika du 29 août 1986, p. 7, Belgrade.

LES CRISES POST-DICTATORIALES DE CHAOS SOCIAL

Henri H. Stahl

L'observateur attentif de la vie sociale actuelle de la Roumanie commence à être inquiété en constatant que l'abolition des C.A.P. /"Centres Agricoles de Production", installés par le pouvoir communiste lors de la collectivisation de l'agriculture/ est suivie par une situation de chaos social; on arrive même à se poser la question si les "privatisations" sont nécessaires. Il s'agit en fait d'une crise sociale qui aurait pu être prévue, donc évitée, si l'administration de l'Etat n'aurait pas été prise de panique devant une situation de fait qui échappe à son contrôle et qui la pousse à prendre des décisions insufisamment réfléchies. Ces décisions reflètent le peu de connaissances qu'on a sur la sociologie rurale roumaine et sur l'histoire sociale du pays.

En fait, de pareilles crises se sont jadis déroulées dans le pays. Si on les avait étudiées, on aurait su que la disparition de tout système de contrainte imposé par la violence, - au moment où, pour une raison ou une autre cesse d'exister et les foules inorganisées restent sans maître - déclenche une crise anarchique, tel un "amok" frénétique, qui détruit toute trace de planification. La foule considère que les actes de pillage, de destruction et boycottage civils, constituent tout autant de victoires pour la lutte de libération et d'élimination de la tutelle d'une dictature et d'une exploitation auxquelles ils avaient été soumis. C'est le cas par exemple pour les planifications introduites par des armées conquérantes, qui désirent exppioiter une population vaincue.

Durant la première guerre mondiale, la Valachie (Muntenia, Oltenia) a été conquise par l'amée allemande, qui l'a administrée entre 1916 et 1918. Pour assurer leur approvisionnement, en exploitant au maximum la production céréalière du pays, les armées allemandes ont procédé à l'organisation "rationnelle" des processus de production. D'un côté on a réduit la nourriture de la population locale obligée de recourrir aux rations obtenues sur de bons, ainsi calculées pour que la population ne meurre pas de faim. De l'autre, la production agricole elle-même a été planifiée en décidant quels légumes, quels fruits, etc devaient être cultivés, sur quelles superficies, à l'aide de quelles techniques et en suivant quel calendrier. Les paysans, ceux qui étaient encore restés dans leur village, ont été obligés à prêter un certain nombre de jours de travail. Ce type de planification, introduit par la "Kommandantur" allemande n'a pas été étudié et il est aujourd'hui encore peu connu. On dispose de quelques notes seulement signées par George Antipa, lui-même impliqué dans cette planification en tant que responsable de la partie roumaine. Mais, dès que les armées allemandes ont été obligées de quitter le territoire roumain, et avant que l'administration roumaine, réfugiée en Moldavie, soit revenue en Valachie, les paysans, dès qu'ils se sont vus sans maître, se sont mis, dans un assaut impétueux, chaotique, à piller, a détruire, à voler les depôts restés à la suite de la retraite des armées allemandes, incendiant des constructions et des installations en bon état, que ces dernières avaient laissées sur place (par exemple des sécheries qui produisaient des fruits secs). Cette série de vandalismes fut perçue comme la preuve éclatante de la victoire contre les occupants planificateurs.

Simultanément, en Moldavie aussi, on avait institué une planification de l'agriculture pour répondre aux mêmes besoins, cette fois-ci par l'administration roumaine elle-même. La majorité des paysans était mobilisée sur le front mais la production agricole devait quand même être assurée, car la direction de l'Etat devait assurer la subsistance de la population et de l'armée. On a donc planifié, quoi, combien et où on doit labourer et semer; une fois la moisson récoltée, elle était distribuée par cartes de rationnement, les rations étant fixées toujours par l'Etat. En Moldavie aussi, une fois les troupes allemandes vaincues et celles russes bolchéviques chassées ou parties du pays, les paysans se sont trouvés sans maître et sans planification obligatoire. Une fois encore, les paysans (auxquels s'ajoutaient ceux qui avaient été démobilisés) ont été entraînés par la même psychologie des foules, demandant avec violence l'expropriation de la grande propriété, la distribution des terres aux paysans qui avaient combattu ou qui avaient travaillé contraints sur les domaines des seigneurs, également concernés par la planification agricole de la guerre. En Moldavie aussi la disparition de la planification a créé des situations de chaos social. Les autorités de l'Etat, prises de panique à l'idée qu'une révolte paysanne pourrait se déclencher, ont procédé vite à la proclamation de la réforme agraire (la loi Mihalache d'abord, plus drastique; la loi Garoflid par la suite, moins dure).

Tout aussi grave mais plus complexe a été la crise sociale qui a suivi la fin de la deuxième guerre mondiale lorsque, à nouveau, on a vu se poser avec insistance la question

d'une économie de guerre. Le chef de l'Etat, le maréchal Antonescu a recouru lui aussi à une planification comprenant des plans obligatoires, le travail forcé des paysans, la fixation de "normes" et de "rations". Cette planification elle non plus n'est pas connue, la documentation étant pauvre. Elle a été arrêtée par des conditions exceptionnelles, non seulement par la simple fin de la guerre, mais par l'apparition d'une guerre civile sous l'impulsion du parti communiste. Ce dernier, une fois le pouvoir conquis à l'aide d'un groupe de révolutionnaires"professionnels", a appliqué la formule qui avait été suivie en Russie tsariste. Elle consistait dans la création d'une armée de "révolutionnaires de profession", un "gang" d'activistes, rigouresement disciplinés et endoctrinés; sous couvert d'une "lutte de classes" et d'une "dictature du prolétariat" une lutte est déclenchée contre tous les propriétaires, petits ou grands, industriels ou agraires. Ainsi, pour assurer sa victoire contre les grands propriétaires, le parti communiste a eu recours à la formule léniniste de l'opposition des paysans pauvres non seulemnt contre les grands propriétaires, mais aussi contre les paysans aisés. Une proclamation décide la distribution générale des terres aux plus pauvres des paysans, qu'on pousse à procéder eux-mêmes au partage des terres agricoles, divisées en petits lots, pris tout de suite en possession. La "lutte de classes" a eu donc au début la forme d'une rébellion, rappelant encore une fois ce que des massses paysannes peuvent faire lors d'une rébellion.

Une fois détruite la grande et la moyenne propriété rurale, le parti communiste est passé à la deuxième phase de l'opération; la prise de possession de l'ensemble des moyens de production agricoles, en réunissant les parcelles des nouveaux propriétaires, qui les avaient à peine reçues lors de la distribution des terres. Obligés "manu militari" de les céder de "leur propre gré", les "paysans poauvres" cèdent les lots reçus comme aussi le peu qu'ils possédaient auparavant. En recourant aux arrestations et à l'expulsion des villages non seulement des plus riches parmi les paysans, mais aussi des récalcitrants, les agriculteurs ont été amenés dans la situation de prolétaires agricoles. N'ayant plus ni terres, ni outils, ni animaux (qui leurs avaient aussi été pris), ils furent obligés de vendre leur force de travail dans les conditions dictatoriales fixées par l'Etat, c'est-à-dire par le parti unique devenu propriétaire de l'Etat.

Paradoxalement, on a eu recours à d'anciennes formes d'exploitation néo-esclavagistes, à ce qu'on appelait jadis "la dîme par parcelle" ("dijmă la tarla"), moyen odieux d'exploitation, légalement interdit depuis 1907; cette forme d'exploitation consiste dans l'attribution aux paysans d'un lot minuscule payé par une partie des produits obtenus sur lui avec, en plus, l'obligation d'effectuer un certain nombre de jours de travail sur les terres du seigneur. Cette fois-ci, le membre de la nouvelle "Coopérative Agricole de Production" a reçu quelques centaines de m^2, à condition de prêter un certain nombre de jours de travail sur les terres de la "coopérative". Le principal bénéficiaire de ce système est certainement l'Etat, c'est-à-dire le parti, qui, en exploitant les paysans durant quatre décennies a réussi à réunir les capitaux nécessaires pour fonder une industrie lourde, considérée être la base même de la future société socialiste. L'exploitation des paysans à travers cette forme de planification, a profité non seulement aux grands chefs du parti, la "nomenklatura", mais aussi aux plus humbles "nomenklaturistes" envoyés dans les villages en tant qu'activistes, avec pour mission la prise en possession de l'économie rurale. Ils devaient l'organiser, la diriger, effectuer le plan centralisé établi par la bureaucratie du parti. Tous ces petits activistes (maires, présidents de C.A.P., directeurs de fermes d'Etat, de stations de machines, ingénieurs agronomes, médecins vétérinaires et divers "politrucs", chefs de brigade) étaient investis de pouvoirs dictatoriaux. Chacun a eu, à la suite des services rendus au parti, des récompenses fixées par le pouvoir central, à laquelle ils ont ajouté d'eux-mêmes, tout ce qu'ils pouvaient ajouter; ayant dans leur main le pain et le couteau, ils pouvaient voler sur leur propre compte dans la fortune coopératiste, usant de manière illimitée d'un pouvoir illimité.

Ce n'est pas le cas d'analyser ici le mécanisme social et économique organisé de cette manière. Je retiens seulement le fait que ces activistes politiques, bons techniciens du combat politique, ont été en même temps totalement inaptes pour assurer le fonctionnement des kolkhoses et des sovkohzes et leur efficacité économique. La planification centralisée de l'Etat est ainsi arrivée à une faillite généralisée. L'action de Gorbatchev n'est que l'essai désespéré de sauver le parti, de ne pas perdre son emprise sur la vie sociale, même en admettant certaines réformes nécessaires, consistant finalement dans le passage du système planifié à celui du marché libre. C'est ce qui arrive en Roumanie aussi en ce moment; le système planifié, devenu falimentaire en même temps qu'odieux, a dû être supprimé ici comme en Russie ou dans les autres Etats est-européens.

Si les techniques communistes se sont avérées efficientes pour construire politiquement le système, elles ne le sont pas pour supprimer le système, entr'autres les C.A.P.; il devenait donc inévitable que le passage de l'économie planifiée à l'économie de marché soit suivie par une situation de chaos social. Les masses agricoles, débarrassées de l'exploitation

des activistes du parti, sont à nouveau tentées par le vertige des actions de pillage, des rébellions, des luttes internes. Les organes de l'Etat, à peine constituées dans leur nouvelle forme, se trouvent menacés par des rébellions paysannes; pour les éviter, elles ont trouvé comme moyen l'attribution à chaque paysan de 5.000 m². La solution est purement démagogique et elle a déjà provoqué une série de conflits locaux qui auraient pu être évités par la connaissance approfondie des réalités sociales et par l'adoption de solutions attentivement réfléchies. Les paysans, restés sans maître, sans autorité dirigeante, devaient normalement être poussés vers des conflits locaux, signes annonciateurs d'un prochain chaos.

On peut déjà déceler toute une série d'oppositions:

1) L'opposition catégorique des propriétaires paysans, plus ou moins grands, auxquels on avait pris abusivement les terres lors de la fondation des kolkhoses, qui revendiquent la restitution des terres collectivisées, en réclamant que "leurs" terres leur reviennent et ne soient pas attribuées à d'autres. Et ceci non seulement dans les limites de la moitié d'un hectare, mais dans leur intégralité; et non seulement en fermage (comme le veut l'actuelle loi) mais en pleine propriété.

2) L'effort des paysans ayant quitté le village pour travailler dans l'industrrie, dans les villes, d'avoir le droit de garder non seulement la maison du village natal mais de recevoir aussi les 5.000 m².

3) La lutte dure, visible ou insidieuse, du groupe des "nomenklaturistes" ruraux, qui boycottent la distribution des parcelles, s'opposant à l'abolition de l'ancien système, qui, même en faillite, leur convenait parfaitement.

4) Le combat des techniqiens, ingénieurs agronomes, vétérinaires, comptables, qui réclament eux-aussi une partie des terres de l'Etat, refusant dorénavant d'effectuer leur service autrement que de manière "privatisée", c'est-à-dire être payés en argent.

5) Les tractoristes de même, refusent de labourer la terre, de semer, de moissonner, s'ils ne sont payés en argent.

6) S'ajoute le fait que l'ancienne nomenklatura du village distribue elle-même les lots, bien entendu suivant les mêmes règles de l'abus et de la corruption.

7) Dans certains villages on a créé des installations techniques d'un niveau élevé; élevages, stations viticoles, pépinières, serres légumicoles; pour leur création non seulement les paysans ont contribué, mais l'ensemble du pays à travers les impôts et la longue, interminable vie de misère.

Il n'est donc pas étonnant que dans ces conditions de chaos social est apparue la psychologie typique des paysans révoltés; et il n'est pas étonnant non plus de constater qu'ici ou là on a supprimé de manière chaotique des installations, divisées parfois en petits morceaux par les paysans; chacun a pris une ou deux vaches, chacun a pris quelques briques des étables démolies.

Si devant ces situations qui auraient pu être prévues, l'Etat aurait consulté les sociologues qui ont étudié et suivi l'évolution de la vie rurale, il aurait pu trouver les solutions appropriées permettant de résoudre tranquillement, progressivement, la crise sociale. Incomplètement informé, l'Etat a proposé des solutions qui non seulement ne préviennent pas le chaos social de l'après-planification, mais l'aggravent en lançant le slogan "à chacun 5.000 m²" ("omul şi pogonul") sans indiquer à qui il faut distribuer les parcelles, qui les distribue, avec quels titres de possession; car en effet, actuellement il s'agit d'un statut contradictoire de simple fermage provisoire, mais transmissible!

Le sociologue a le devoir seulement de montrer objectivement quels sont les problèmes sociaux qui doivent être résolus; les mesures à prendre sont du ressort de l'Etat. Les politiciens seuls sont responsables si le chaos n'est pas prévenu en appliquant des solutions cohérentes, claires, efficientes, mais laissent évoluer la situation sans contrôle.

5.VIII.1990

UN PIONNIER DANS L'ETUDE DE LA COMMUNICATION NONVERBALE

SIMA TROIANOVIC. Psihofizičko izražavanje srpskog naroda poglavito bez reči (L'expression psychophysique du peuple serbe, principalement sans paroles). Belgrade, 1935, 272 p. in Srpski etnografski zbornik, vol. LII.

Il arrive que dans la "périphérie" du monde ethnologique on trouve des savants qui ont anticipé certaines études de l'ethnologie contemporaine. Ils restent souvent méconnus car ils ont eu le "malheur" d'écrire en une langue peu connue, dont le cercle des lecteurs est restreint. En fait, dans le cas présent, ils 'agit d'un vrai pionnier de l'étude de la communication non-verbale.

Sima Troianović (Troyanovitch) (1862-1935) passe son baccalauréat à Berne; il étudie la biologie à Zürich et à Würzburg et soutient sa thèse de doctorat à Heidelberg. Ensuite il approfondit ses études en ethnologie et en muséologie à Prague et à München. Il a été directeur du Musée ethnographique de Belgrade, professeur à l'Université de la même ville et enfin membre de l'Académie serbe des sciences.

Sima Troianović se rendait clairement compte que l'homme est en même temps un être animal et social. L'homme utilise deux systèmes de communication: un système de communication verbale et l'autre de communication nonverbale. Sa compréhension de la communication nonverbale, dans sa plus grande partie, est encore aujourd'hui actuelle. Selon lui, se faire comprendre sans paroles est un élément appartenant non seulement aux gens primitifs mais aussi à ceux plus cultivés. Bien qu'il s'agisse d'un élément de communication simple, il se maintient obstinément; nulle part il n'a reculé devant la parole articulée, mais il l'accompagne et il la complète. Chaque homme, même le plus instruit, lorsqu'il parle, il complète par l'expression de son oeil chaque parole; dans une conversation, la mimique et les gestes sont encore plus dynamiques. Il considère que les rapports mutuels entre notions corporelles et psychiques sont permanents. Chaque émotion est en réalité un geste accompagné par une réaction corporelle. Parmi les diverses façons de classer le corps humain, Sima Troianović choisit une division selon les organes de la structure morphologique et somatique.

La psychologie sociale discute encore de la nature de la communication nonverbale; est-elle conditionnée biologiquement ou est-elle apprise socialement? Troianović opte pour la nature sociale de la communication nonverbale. Cette dernière complète la communication verbale, elle peut même la remplacer (Z. Trebješanin - Trojanovićevo istraživanje neverbalne komunikacije Srba; in Trojanović, op. cit., 2e édition, Beograd, 1985, pp. 312-313).

L'ouvrage de Sima Troianović représente tout d'abord un recueil de données ethnographiques concernant le langage du corps humain, ses gestes, la mimique et autres signaux nonverbaux. La matière est exposée dans les chapitres suivants: 1) Le corps humain dans son organisation psychophysique: le corps, la tête, le visage et les joues, la mimique du visage, les yeux, les oreilles, le nez, les poils sur le corps, la bouche, la lèvre, la langue, les dents, la main, la jambe; 2) Les salutations et les révérences; 3) La mimique et les gestes; 4) La sensibilité; la joie et la tristesse, les baisers, la danse et la musique; 5) L'annonce: la borne frontière, les noeuds, les chapelets, le stigmate du coutelier, les firmes, la puberté, les signes gravés sur les monuments, la signature; 6) L'exclamation et les autres moyens de mettre en relief; 7) Les appels pour conduire les animaux domestiques ou sauvages; 8) L'ensorcellement; le crachat, les maléfices, l'amulette, le talisman, le camouflage et les mesures préventives; 9) La signalisation par les sons divers - jouer de la cornemuse, siffler; 10) Vers le langage articulé; 11) Vers l'écriture; 12) Le langage des animaux; 13) La symbolique.

Les manières de s'habiller, de décorer, d'embellir, sont traitées comme une sorte d'interaction sociale. Il croit que la fonction primitive des bijoux est la protection; par la suite ils acquièrent une fonction décorative et esthétique.

Troianović connaissait bien la littérature scientifique de son époque; parmi les auteurs qu'il cite on trouve les noms de H.Schurtz, Fr. Müller, C.Sittl, Ch. Darwin, A. Richard, Piderit, Wilhelm Wundt, D. Zélénine, H. Spencer, G. Buschan. Des psychologues yougoslaves lui ont fait le reproche de n'avoir pas utilisé l'oeuvre de Freud (Trebješanin, op. cit., p.323).

Certaines parties de l'oeuvre de Trojanović peuvent être encore intéressantes pour les ethnologues et psychologues sociaux contemporains, car son livre précède (dans certains de ses chapitres) des recherches du domaine de la théorie de la communication nonverbale et de l'interaction sociale.

Nikola F. Pavković

VALER BUTURA. Străvechi mărturii de civilizaţie românească. Transilvania. Studiu etnografic. Bucarest, 1989, 402 pp, 1038 notes, 129 dessins, 64 photographies noir et blanc, 40 photographies couleur, plans, tableaux statistiques; Editura Ştiinţifică şi Pedagogică.

La Transylvanie, en tant qu'objet d'une étude ethnologique, implique en premier lieu l'étude des divers groupes ethniques qui habitent à côté des Roumains dans cette province historique de la Roumanie. C'est ce que l'auteur a réalisé dans cette première synthèse dédiée à la région dans la littérature spécialisée roumaine. Par la complexité de ses problèmes (la Transylvanie étant l'une des régions européennes dont on a souvent discuté, la bibliographie du sujet est vaste), l'étude que se propose de faire Valer Butură, geographe et ethnologue, aborde la question à travers un point de vue interdisciplinaire. La recherche typique de l'ethnologue s'accompagne de nombreuses informations tirées à l'histoire, à l'archéologie, à la géographie, à la statistique, à l'économie, à la linguistique même; la toponymie, la dialectologie, les documents du folklore ou de l'art populaire sont aussi évoqués. L'ouvrage est le résultat d'une longue recherche qui couvre plusieurs décennies; l'auteur parcourt patiemment les diverses régions de la Transylvanie, tantôt comme membre des équipes de l'école sociologique de Bucarest, tantôt en tant que professeur de géographie à l'Université de Cluj, tantôt come directeur du musée ethnographique de la Transylvanie. L'ouvrage impose ses idées par la précision de sa documentation, où souvent l'observation directe du terrain sert comme principale source d'information; il s'impose aussi par la rigueur méthodologique des descriptions et des typologies. L'auteur a limité de manière délibérée son étude dans le cadre de la Transylvanie.

Les deux premiers chapitres de l'ouvrage définissent les caractères géographiques de la province et sa place dans le cadre de la Roumanie, en même temps que l'évolution historique de la population urbaine et rurale; elle permet de constater qu'à côté de la majorité dominante roumaine ont vécu des minorités hongroise, allemande (Saxons), ruthène. Comme l'auteur inclut dans sa présentation le Banat, les Schwabes (Souabes) du Banat apparaissent aussi, de même que les Bulgares et les habitants d'origine serbe. Cette diversité géographique et ethnique de la Transylvanie, permet à l'auteur de distinguer 20 zones et 23 sous-zones ethnographiques, définies dans le troisième chapitre. Les critères sont complexes; ils incluent le "paysage culturel" (habitat, formes d'exploitation du territoire) et ils incluent les formes du costume populaire ou des diverses manifestations folkloriques. Les indications concernant l'appartenance ethnique de tel ou tel groupe ne sont jamais absentes, la plupart des zones étant des zones mixtes.

Le quatrième chapitre, l'un des plus vastes, est une riche présentation de la typologie de l'habitat (villages, fermes, maisons). En observant les plans, les fonctions des pièces habitées, l'empalcement du foyer, les systèmes de construction, le décor, l'auteur se dirige vers une présentation de l'architecture caractérisant les maisons roumaines, celles hongroises, celles des "Szekely" -Sicules, des Saxons, des Ruthènes, des Serbes. Il insiste sur le mécanisme de passage des éléments culturels d'un groupe à l'autre, analyse qui est peut-être l'une des meilleures. Les églises, celles en bois surtout, forment l'objet d'un sous-chapitre.

Les occupatioı apparaissent dans le cinquième chapitre; l'agricultu e, la pomoculture, la viticulture, l'élevage, l'apiculture sont les principales. A côté d'elles on connaît la cueillette, la pêche, la chasse, mais aussi les occupations liées à la maison (alimentation, cuisine, tissage, confection des vêtements). Les données d'ordre archéologique fournissent de précieuses informations sur le passé des outils et de la métallurgie (bronze, or, argent, fer), l'ensemble étant l'une des princiales soruces qui confirment la continuité d'une population roumaine dans la région, depuis l'antiquité et sans discontinuité. L'auteur constate que l'élevage va de pair avec l'agriculture. La transhumance des éleveurs est précisée; on apprend ainsi que seules deux zones roumaines l'ont pratiquée, celle du Pays de la Bârsa et celle de Mărginimea Sibiului, les deux situées au sud de la Transylvanie; dans les deux cas la pratique d'un élevage intensif a été déterminé par les besoins des entreprises textiles existant dans les deux villes voisines, Braşov et Sibiu. Les éleveurs de ces deux régions ont patiqué un élevage de type alpin (où les bergers seuls se déplacent) et non pas balkanique (où les familles accompagnent dans leur intégralité les troupeaux dans leur migration reliant les alpages utilisés en été et les lieux où on se met à l'abri en hiver). Ces précisions sont nécessaires pour éliminer de trop nombreuses affirmations qui ne correspondent pas à la réalité, et qui confondent transhumance et nomadisme.

La partie concernant le tissage continue de manière naturelle par la présentation des costumes régionaux (sixième chapitre). Traditions anciennes, ou innovations venues surtout des villes, se mêlent dans les costumes de l'ensemble des populations locales, entre lesquelles les échanges sont nombreux. On apprend quels ont été les changements survenus dans le courant des deux derniers siècles.

Le septième chapitre décrit les nombreuses installations techniques paysannes et la place des artisans qui les faisaient fonctionner. On connaît ainsi les méthodes pour moudre (a l'aide de la force motrice humaine, animale, ou de celle du vent et de l'eau). On connaît les pressoir d'huile, ceux utilisés dans les vignobles, les outils nécessaires pour travailler la pierre, le bois, le fer, les tissus. L'univers technique du passé roumain est ainsi reconstitué, reconstitution facilitée en partie par le maintien dans des formes vivantes jusque dans la deuxième moitié du 20e siècle, formes que l'auteur a pu observer directement. - Les deux derniers chapitres s'arrêtent sur les problèmes posés par les moyens de transport et par le commerce; il identifie les vieilles routes, les foires.

En limitant sa recherche au seul domaine de la vie matérielle, et en l'absence des éléments de la vie spirituelle (bien que parfois évoqués dans les pages du livre), on ressent parfois l'absence de ces derniers. L'auteur décrit quelques coutumes agraires, ou en relation avec l'architecture religieuse, mais il sera présenté en détail dans un ouvrage

ultérieur, ouvrage qui se trouve actuellement sous presse.

La continuite de la population roumaine de Transylvanie et ses contacts permanents avec les Roumains des deux autres provinces (Valachie et Moldavie), ont pour consequence le caractère fortement unitaire de la langue roumaine et de la culture populaire roumaine. La vie longue et pacifique à côté de groupes ethniques allogènes, a marqué certains aspects de la vie des Roumains de Transylvanie, comme elles a marqué la vie des populations minoritaires. Des aspects communs peuvent être identifiés dans la terminologie évoquée avec insistance et soin par l'auteur; peut-être qu'un index de ces termes aurait été nécessaire à l'ouvrage. L'intérêt du livre dépasse celui d'une simple monographie régionale; une édition en langues internationales facilitera la discussion concernant les relations que la région a eues avec l'Europe centrale comme aussi avec la Péninsule Balkanique.

Paul Petrescu
Stockbridge, Mass.
28.IX.1989

IMRE SZACSVAY. In Transylvania. A Living Wonderful Tradition. Introduction par P. P. Domokos; texte par Dr. Sandor Kicsi et Imre Szacsvay. 3 vol., Budapest-New York, 1989 (?), Officina Nova, Püski Ltd.

Comme l'auteur de ces trois beaux volumes le témoigne, sous l'impression de retrouvailles avec sa terre natale, la Transylvanie historique, il a décidé de photographier systématiquement toutes les reliques de l'histoire nationale hongroise. Le résultat est un impressionnant volume de travail sous la forme d'un album qui pourrait être utile à consulter, exclusivement pour son iconographie, aux plus diverses catégories de spécialistes, historiens de l'art, ethnologues, architectes, etc. La collection, quelques centaines de photos, rassemblées selon des critères peu scientifiques, a le mérite de faire l'état provisoire des monuments historiques hongrois conservés en Transylvanie (spécialement de la zone habitée par les Szeklers), d'illustrer des costumes populaires, la céramique, la technique de construction en bois, etc.

L'introduction et les explications annexées aux photos sont fondées malheureusement sur une compilation des informations recueillies des travaux historiques ou des relations de voyage du XIX-e siècle (Balàsz Orban premièrement). L'information est évidemment dépassée par l'état actuel de la recherche. Il n'y a pas de références, bibliographie, index ou d'autres outils de travail, indispensables pour se retrouver dans les trois volumes. Seule exception est une liste avec les noms hongrois, allemands ou roumains des lieux visités par l'auteur.

En fin de compte un travail d'amateur passionné, avec le principal défaut - si ce n'est pas une intention condamnable - de laisser l'impression que la Transylvanie a été au cours de son histoire exclusivement une terre de civilisation hongroise. Les anciens habitats roumains ou saxons, les nombreux témoignages de leurs civilisations manquent systématiquement de cet ouvrage peu recommandable à consulter pour ceux qui veulent connaître l'histoire de la Transylvanie. (1-er volume, "From Nagyvàrad toward Hargita": 2-e volume, "The historical counties Hàromszék and Csik": 3-e volume, "From Brasso to Nagyenyed".

Victor Eskenasy

CARLA BIANCO. Dall'evento al documento. Orientamenti etnografici. Roma, Centro Informazione Stampa Universitaria, 1988, 271 p.

Ce livre devrait être lu non seulement par les etudiants, mais aussi par les ethnologues professionnels. L'auteur met à notre disposition son expérience décennale d'infatigable chercheur sur le terrain (l'aire de ses recherches couvre l'Italie méridionale et centrale, les Etats Unis, le Canada, le Pays de Galles ...), dans cet excellent guide en nous expliquant comment faire une recherche ethnographique. Dans une première section elle affronte les développements historiques et théoriques de la recherche sur le terrain, dans les deux autres sections on passe au sondage méticuleux et précis des deux phases fondamentales pour tout travail sur le terrain, la phase de la préparation préliminaire et celle de l'observation directe. Finalement il s'agit d'un livre pratique mais qui n'a pas peur d'affronter les questions théoriques, sans toutefois s'arrêter à ces dernières, comme il arrive souvent en d'autres manuels consacrés à la même question. Carla Bianco nous conseille (disons même, nous enseigne) comment préparer des fiches, comment composer un questionnaire, comment faire un mémoire, quelles techniques de notes privilégier selon le contexte, comment utiliser les enregistrements audiovisuels. On apprend comment et quand faire un interview, comment organiser les matériaux documentaires, quelle place prend dans une recherche l'hypothèse de travail, et ainsi de suite. Enfin, on apprend comment finir une recherche. En somme, l'auteur insiste sur l'importance de ce qui s'appelle dans les autres disciplines la partie expérimentale, une partie que les anthropologues bien souvent oublient d'enseigner à leurs étudiants.

Leonardo Piasere

ADRIANA DESTRO. L'ultima generazione. Confini materiali e simbolici di una comunità delle Alpi Maritime. Milano, Angeli, 1984, 404 p.

Typique monographie de village, ce volume apporte une contribution précise à la connaissance anthropologique du monde alpin. L'objet de l'enquête est une petite comunauté de guère plus de 200 habitants, Festiona, située sur la vallée du fleuve Stura, dans la province de Cuneo. Un projet d'aménagement de la vallée prévoit l'innondation artificielle d'une partie de la vallée et d'une partie du village même, ce qui explique le titre de l'ouvrage qui reflète la conviction de la population d'être composée de "derniers habitants". Le livre est divisé en deux parties mais il a un seul fil conducteur pour montrer comment s'organise le sentiment collectif de la revanche envers l'extérieur. En effet, l'innondation artificlelle est perçue comme le plus récent de toute une série d'abus soufferts par le village au siècle dernier, abus venus de l'extérieur hostile (migration, dépeuplement, misère). La revanche devient donc un moteur pour la réorganisation et la permanence de la communauté.

La première partie est consacrée à la description et à l'analyse de la structure socio-économique et des changements advenus au cours des 100 dernières années, en harmonie aussi avec les mouvements migratoires (surtout vers la France voisine), définitifs ou saisonniers, les retours et la stabilisation démographique de l'après-guerre. D'un point de vue économique, on souligne le passage d'une activité typquement agricole à une activité d'élevage bovin, prédominante aujourd'hui. En observant la parenté, on présente les fonctions

ideologiques de la "discendenza" - descendance patrilineaire, le poids important de la femme dans la "casa" (le groupe domestique, avec sa maison, sa propriete, sa vie en commun) et ce notamment dans les moments de grand flux migratoire, alors que le village etait habite en grande majorité par les femmes, qui consolidèrent la pérennité de la "casa" elle-même. La deuxième partie decrit minutieusement le cycle festiv de San Magno, un rituel auquel toute la communauté participe. L'auteur, visant à mettre en relief la fonction de contrôle social de la fête, souligne le rôle différent des deux sexes, le rôle des chefs de la fête (les "massari"), la transmission patrilinéaire de la charge, le flux rituel des biens, le rapport avec la héirarchie ecclésiastique, etc. Tous ces aspects conduisent à une prise de possession communautaire de la fête, qui devient un moment dramatisé et visible de la revanche envers l'extérieur physiquement et socialement destructif.

Leonardo Piasere

MATT T. SALO (Ed.). 100 Years of Gypsy Studies. Cheverly-Maryland, The Gypsy Lore Society, Publication n° 5, 1990, 286 p.

Le volume réunit une bonne partie des communications présentées à la dixième rencontre annuelle de la Gypsy Lore Society, North American Chapter, consacrée au Centenaire de l'existence de la Gypsy Lore Society, qui s'est tenue à Staten Island (New York) en 1988. La première partie du volume comprend des études historiques et anthropologiques dont nous signalons (pour ce qui est de l'aire sud-européenne), les contributions de J. D. Zatta sur les Roma slovènes émigrés en Italie ("Oral Tradition and Social Context: Language and Cognitive Structure among the Roma"), et de K. Wang sur les Gitanos espagnols ("The Changing Situation of the Spanish Gitanas") et, pour les Kalderash d'origine balkanique vivant actuellementen Amérique du Nord, les contributions de C. Hilaire ("Ava Stanley Mitchell's Semiotic Model"), de J. Tompkins ("Barvale Revisited") et de D. J. Nemeth ("Field Notes from 1970: A Kris in River City"). La deuxième partie concerne les travaux de linguistique tsigane, tandis que la troisième et la quatrième traitent respectivement d'ethnomusicologie (deux articles sur la Hongrie et un sur la Bosnie) et d'ethno-danse, cette dernière section étatn réservée exclusivemnt an Flamenco Gitano.

Leonardo Piasere

PATRICK WILLIAMS (Textes réunis et présentés par). Tsiganes: Identité, Evolution. Paris, Etudes Tsiganes, Syrol Alternatives, 1989, 534 pp.

Le volume regroupe 46 communications présentées au congrès qui s'est tenu à Paris en 1986, organisé par l'Association des Etudes Tsiganes pour son trentième anniversaire. L'organsiation du volume reflète l'organisation des travaux du congrès, et il est partagé en deux: "La place des Tsiganes dans la cité", où on aborde les problèmes des rapports Tsiganes / non-Tsiganes (des images littéraires stéréotypées liées aux questions de la scolarisation, de la recherche et de la confrontation politico-administratrive), et "Traditions / Evolutions", où les sections de linguistique et d'ethnomusicologie sont largement prédominantes. En ce qui concerne les contributions ethnographiques sur des groupes tsiganes européens, signalons en particulier les articles de A. Reyniers sur des Sinti de la France, de J. D. Zatta sur les Roma slovènes d'Italie, de H. Sebkova sur les Roma de Tchécoslovaquie, de M. Stewart sur les Rom de Hongrie et de B. Leblon sur les Gitanos espagnols.

Leonardo Piasere

DRAGICA CVETAN. The Living Tradition of Arts and Crafts in the Jastrebarsko Area. Zagreb, 58 p., publié par le Zavičajni Muzej Jastrebarsko, 1988.

L'ouvrage présente les artisans de la région de Jastrebarsko, région d'intense agriculture et d'élevage. L'auteur, collaborateur du musée local, connaît bien cette partie de la Croatie; plusieurs expositions portant sur les produits des artisans ont été organisées par le musée local. L'ouvrage décrit d'abord la région, la petite localité de Jastrebarsko, et par la suite quelques-uns des principaux domaines de la production artisanale; la vannerie, le tissage, la poterie, la production des chaussures de type traditionnel, les produits qui utilisent le miel, les tonneliers, les forgerons. Chaque catégorie de produits est accompagnée par des informations sur ceux qui les fabriquent, parfois ces informations vont jusqu'à des détails concernant tel ou tel artisan. L'analyse de la production actuelle prouve que dans la plupart des cas il s'agit d'une continuité de la tradition. Les illustrations sont suggestives; comme pour les aspects évoqués par le texte, elles réunissent des clichés anciens à ceux contemporains. Un ouvrage clair, agréable à consulter et utile.

Paul H. Stahl

ETNOLOSKI PREGLED. 23-24/1988, Zagreb, 88 pages.

Ce numéro de la revue présente un intérêt particulier dû au fait qu'on étudie le développement de la recherche ethnologique dans les différentes régions de la Yougoslavie. Ainsi, Nikola Pavković, Dušan Bandić et Ivan Kovačević analysent la situation de la discipline en Serbia (entre 1945-1983); Olga Supek, celle de la Croatie; Ingrid Slavec, celle de la Slovénie; Naško Križnar, celle du film ethnologique en Slovénie; Ljiljana Beljkašić-Hadžidedić, celle de la Bosnie et de la Herzegovine; enfin, Miloš Konstantinos, celle de l'ethnologie en Macédoine. Les recherches de terrain, les publications qui les ont fait connaître, les principaux théories ayant structuré les travaux, l'enseignement et les musées forment les thèmes de chaque chapitre; on a ainsi une vue d'ensemble de l'évolution de la discipline en Yougoslavie, pays où elle a eu un très riche dévelop - pement.

Paul H. Stahl

PIRRO THOMO. Korça. Urbanistika dhe arhitektura. Tiranë, 1988, 223 p., publié par l'Akademia e shkancave (l'Institut de la culture populaire).

L'urbanisme et l'architecture de la ville de Korça, en Albanie, sont présentés par l'un des auteurs qui s'est distingué ces dernières années par ses études sur l'architecture traditionnelle locale. La présente étude place d'abord la région et la ville dans son cadre géographique et historique; on comprend son développement en tant que centre administratif et commercial, développement qui est en même temps

lié à l'agriculture. On décrit par la suite la ville, telle qu'elle était au 19-e siècle, lorsque sa population tournait autour de dix mille habitants. Son urbanisme et ses caractéristiques, encore typiques du passé, se maintiennent jusqu'au 20-e siècle. L'analyse de l'évolution des plans des maisons me semble particulièrement précieuse, par l'attention avec laquelle elle est faite et pour les informations que nous obtenons ainsi sur la vie de la population. Les marchés publics ("pazar") apparaissent aussi, avec leur structure architecturale et leur structure fonctionnelle: on distingue plusieurs espaces, le grand marché, où on vendait des produits agricoles et artisanaux; le petit marché, où on faisait le commerce des céréales; le marché aux bestiaux, ayant près de lui l'abattoir; le marché aux poissons, celui des laitages, le marché aux femmes. On retrouve ainsi une structuration typique pour bien des villes du passé de la péninsule, telles qu'on les a connues jusqu'au nord, en Roumanie. Enfin, on connaît les maîtres maçons de la ville et les problèmes contemporains de la mise en valeur des monuments les plus importants du passé. On a ainsi une valeureuse présentation d'ensemble de l'architecture de Korça, et à travers elle de la vie des gens qui l'habitaient. Des nombreux relevés et photographies facilitent la consultation de l'ouvrage et permettent en même temps de faire des comparaisons avec les autres régions balkaniques.

Paul H. Stahl

JANKO JANOS. A Milleneumi Falu. Budapest, 1989, 180 p.

Dans la collection Series Historia Ethnographiae (publiée par les soins du Musée d'Art Populaire de Hongrie) est paru le volume qui rappelle une exposition organisée en 1896, à Budapest. Comémmorant un millénaire depuis la fondation de l'Etat hongrois, l'exposition était en fait une vaste exposition ethnographique; à l'époque, l'Etat comprenait des provinces peuplées par d'autres populations que celle hongroise; on a ainsi une présentation de la culture populaire (maisons surtout) de l'Europe centrale qui concerne toute une série de groupes ethniques (Hongrois, Allemands, Bulgares, Roumains, Serbes, Ukrainiens, Slovaques). Si l'organisation de l'exposition temporaire avait un but lié à la politique, la manière dont elle a été faite est certainement lié au développement que la recherche ethographique avait à l'époque dans l'ensemble de l'empire austro-hongrois, développement remarquable. Le livre présente l'un après l'autre les divers ensembles composant le musée (plans, décors, détails constructifs). Tout en ayant le mérite de rappeler un moment sans doute important pour le développement de la discipline, l'ouvrage est en même temps une source d'informations, car les pièces déplacées à Budapest avaient été bien choisies.

Paul H. Stahl

DINU C. GIURESCU. The Razing of Romania's Past. Washington, 1989, The Preservation Press, National Trust for Historic Preservation; 68 pages.

Ecrit en 1988 et 1989, l'ouvrage dénonce l'oeuvre de destruction qui s'abattait sur la Roumanie effaçant systématiquement les traces de son histoire, comprenant non seulement les monuments d'art de l'architecture religieuse ou citadine, mais aussi toute une tradition d'architecture paysanne. L'auteur présente de manière succinte l'histoire de l'architecture en Roumanie, urbaine et rurale, l'oeuvre de conservation et finalement la destruction de cette architecture. Des données chiffriques accompagnent la description; elles rendent compréhensible l'ampleur de la destruction, d'autant plus que les illustrations nombreuses permettent d'apprécier des constructions détruites. Parfois on voit le même monument entier et debout, ensuite en train d'être détruit et finalement détruit. La liste des 37 villes menacées de destruction est publiée; 29 parmi elles ont été détruites en proportion de 85-90 %. Il est plus difficile de connaître les noms et la proportion des villages détruits, et ensuite déplacés. Les destructions touchent l'architecture de toutes les nationalités du pays, malgré l'opposition parfois manifeste des spécialistes et bien entendu de tous ceux dont les maisons étaient démolies presque sans les prévenir.

J'ajoute comme observation personnelle à cette excellente présentation, que cette année de grands espaces vides peuvent être vus à Bucarest comme aussi en d'autres villes de la Roumanie; les travaux entrepris par l'ancien régime étaient basés en bonne partie sur le travail forcé des militaires, des fonctionnaires, des étudiants, des élèves; en fait, tout le monde participait à la construction comme tous étaient obligés de participer à la moisson dans les champs. Avec le changement du régime, à la première énorme perte spirituelle et économique qui a accompagné la destruction des habitats du pays, s'ajoute maintenant une deuxième; les immeubles qui devaient les remplacer, et dont les travaux sont commencés, ont été interrompus faute de main d'oeuvre, d'argent, de matériaux de construction. Des centaines et des centaines de block-haus peuvent être vus à Bucarest seulement, qui sont abandonnés; les coffrages en bois pourrissent; les armatures métalliques rouillent sur place, les portes et les fenêtres sont volées; des grues debout attendent des hypothétiques mécaniciens. Les rares travailleurs qui font semblant de travailler sont la plupart du temps en grève, réclamant des salaires importants. Le peu de matériaux de constuction portés sur les chantiers le matin, disparaissent miraculeusement.

Paul H. Stahl

IORDAN DATCU et VIORICA SAVULESCU. O capodoperà a baladei româneşti Toma Alimoş. Bucarest, 1989, les éditions Minerva, 308 p., résumé anglais.

L'ouvrage comprend un corpus avec les variantes connues de l'une des plus belles ballades roumaines; il est précédé d'une étude introductive dont l'intérêt est incontestable; on retrouve le caractère systématique des autres textes publiés par les auteurs. L'érudition s'accompagne du choix réfléchi des arguments et rend crédible l'argumentation.

La ballade raconte l'histoire d'un guerrier brave, honnête, qui est tué par traîtrise par un autre, mais l'histoire apparaît sous des formes diverses. Quelques-unes des variantes sont traduites en anglais, français, allemand, espagnol, italien. Les auteurs voient la ballade comme une expression révélatrice du profil moral du peuple roumain; par la présente publication ils désirent ajouter à la connaissance "obsessive" de la ballade de la Mioriţa et de celle du Maître Manole, la connaissance de la ballade de Toma Alimoş. Recueillie pour la première fois en 1831, elle a été depuis publiée maintes fois, la plus ancienne publication étant celle de 1851. Après avoir passé en revue les opinions des différents spécialistes qui

l'ont étudiée, les auteurs apprécient la fréquence de circulation de la ballade comme étant moyenne, mais ayant une diffusion dans toutes les provinces roumaines, à l'extérieur du pays aussi. Le contenu de la ballade est examiné minutieusement mettant en relief les thèmes qui la composent. On identifie attentivement ce qui est authentique et ce qui est surajouté; on identifie les motifs qu'on retrouve en d'autres créations de la littérature orale roumaine; le héros serait-il un brave seigneur? Serait-il un "haîduc", guerrier défendant les pauvres? Les opinions concernant l'identification de Toma Alimoş divergent; il en est de même pour son adversaire Manea.

Qu'est-ce qui s'est conservé jusqu'à nos jours dans l'intervalle d'un siècle et demi, depuis que la ballade a été recueillie la première fois? Question pertinente, car elle permet d'identifier les éléments structurels et définitoires comme les appellent les auteurs; selon eux, ils ont trait au caractère de la population roumaine, à son choix clair pour la bravure et l'honnêtête, à son refus de la traîtrise. Les auteurs se rendent compte que l'analyse complète de la ballade, et peutêtre encore plus la précision de son origine, de son ancienneté, ont besoin d'une analyse de la mélodie sur laquelle la ballade est chantée. Pour conclure, les auteurs considèrent que l'héros de la ballade est un "héros-effigie qui exprime des sentiments profonds. Et il le fait d'une manière admirable; la chanson a donc les dimensions d'un chef-d'oeuvre" (p.58).

Paul H. Stahl

ANDROMAQI GJERGJI. Veshjet shqiptare në shekuj. Orijina - Tipologjia - Zhvillimi. Tirana, 1988, 286 p., publié par l'Institut de la Culture populaire (Académie des Sciences).

L'auteur est l'un des noms les plus connus de l'ethnographie albanaise; ses nombreuses publications ont revelé des aspects appartenant à la tradition, d'autres caractérisant la vie contemporaine. Parmi ses études, le costume traditionnel occupe une place de choix; cette fois-ci elle publie l'ouvrage de synthèse qu'on attendait d'elle, ouvrage de maturité, utilisant également les informations historiques et celles recueillies sur le terrain. Une riche bibliographie complète l'ouvrage; l'illustration, de même que la documentation en général, comprend des éléments tirés du passé albanais et des élémentsencore vivants.

Les chapitres de l'ouvrage sont classés dans le cadre de quatre parties; la première traite de l'histoire du costume et commence par le costume du XIV-e siècle; le deuxième présente les formes variées du costume populaire et de ses fonctions; la troisième est un essai de classification; enfin, une quatrième partie présente quelques pièces du costume dans leur évolution historique. Des cartes aident parfois à la compréhension du sujet car on y voit la diffusion de tel ou tel élément. Pour l'auteur, le costume reflète l'environnement social et comme tel, il présente une évolution historique. Une grande variété régionale caractérise les régions habitées par des Albanais. Valeurs fonctionnelles, et valeurs esthétiques sont également mises en évidence par le texte. Les divers courants culturels ne sont pas oubliés, car on nous indique ce que l'un ou l'autre de ces courants ont apporté. L'ensemble des données lui permettent d'aboutir à une nouvelle classification des cotumes, qui diffère de celles faites par le pasé par Haberlandt, Nopcsa ou Zojzi; il s'agit d'une classification qui correspond surtout avec les costumes portés dans le dernier quart du 19-e siècle et jusqu'à la fin du premier quart du siècle suivant. Sans insister, l'auteur n'oublie pas de signaler que les costumes albanais présentent des similitudes avec des éléments culturels pris aux anciennes civilisations balkaniques, éléments communs avec d'autres populations de la péninsule.

Paul H. Stahl

ELEFT. P ALEXAKIS. I simaia sto gamo. Teletourgia, exaplosi, proeleusi. Etnologiki meleti. Athènes, 1990, 67 p., 48 figures; résumé anglais.

L'auteur étudie les aspects que prend en Grèce un coutume largement répandue parmi les populations habitant la Péninsule Balkanique, et même au-delà. Il s'agit du drapeau préparé et porté dans les cortèges des noces traditionnelles. En Grèce aussi, cette coutume est connue dans la plupart des régions (exceptant les Cyclades et le Dodécanèse). Le drapeau est préparé dans le cadre d'une cérémonie peu avant la noce; il sera par la suite porté durant la noce pour danser avec lui par un personnage choisi pour cette fonction (un frère de croix, ou le parrain du marié par exemple). Sur un bâton on accroche une croix, ou des fleurs en forme de croix; on accroche aussi des pièces de tissu (parfois des vêtements), des fleurs, des fruits (surtout pommes ou grenadines, fleurs dont le rôle dans les cérémonies de mariage est connu), du basilic, rarement aussi des raisins. On voit aussi des rubans, des monnaies en métal. Le drapeau peut être placé sur le toit des maisons où il restera durant la cérémonie et jusqu'à l'arrivée de la mariée à la maison du mari.

Dans son ensemble il s'agit d'un livre plein d'informations précises, intéressantes, qui enrichissent les connnaissances recueillies sur ce sujet. On peut ajouter que le drapeau vient remplacer une coutume de caractère archaïque, celle de l'arbre décoré de la même manière et ayant la même fonction dans les mariages que le drapeau. Et si on se rappelle que le drapeau, et surtout l'arbre, parfois ayant des formes identiques à celles de la Grèce, se retrouvent jusqu'au nord de la Péninsule, comme aussi parmi les populations slaves et non seulement à l'occasion des noces mais aussi des enterrements, on peut conclure qu'il y a là tout un domaine à explorer, pour la connaissance duquel l'auteur apporte sa précieuse contribution.

Paul H. Stahl

VIORICA TATULEA. Mobilierul ţărănesc din Oltenia. Bucarest, 1989, 143 p., les Editions Sport-Tourisme.

Si divers ouvrages traitant du mobilier paysan roumain ont présenté le domaine, nous nous trouvons ici devant un travail qui par son caractère systématique, ses riches informations, sa manière de présenter le sujet à travers de multiples facettes, mérite toute notre attention. L'auteur commence par affirmer que le travail du bois est une bien ancienne occupation dans les pays roumains, dans la Petite Valachie (Oltenia) aussi. On insiste par la suite sur le rôle du mobilier dans la définition des pièces qui composent la maison; on présente les différentes pièces typiquement paysannes et leur décor. Inédites en grande partie sont les informations concernant les centres paysans où on produit ces meubles; il s'agit peut-être du chapitre le plus riche et le plus intéressant qui permet de connaître non seulement les noms des villages produisant le mobilier, mais aussi les caractéristiques de ces pièces,

les conditions de vente. Enfin, un dernier chapitre aborde les aspects liés à l'exploitation contemporaine de ces traditions. - A la bibliographie riche, attentivement utilisée, on aurait pu ajouter plusieurs titres qui ont traité certains des aspects compris dans le livre; c'est par exemple le cas des études faites sur des artisans des Montagnes Apuseni; c'est le cas d'un livre sur les plans des maisons paysannes publié à Sibiu en 1958; c'est le cas aussi de la monographie consacrée à l'art populaire de la Vallée de la Bistrita. Mais, tel qu'il est, l'ouvrage est bienvenu.

Paul H. Stahl

MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR. Tomul I-1987. Bucarest, 1990, 231 p., Editura Academiei Române.

Sous la direction d'un comité de rédaction groupant des personnalités de premier plan, l'Académie roumaine reprend une vieille tradition, en publiant ce volume qui comprend plusieurs articles, chacun accompagné par un résumé anglais ou français.

Après une préface signée par Radu P. Voinea, Mihai Pop insiste sur l'opposition "performance / compétence" (formulée par Chomski et Halle) dans l'étude de la manière dont on raconte; cette occasion réunit le conteur à ceux qui l'écoutent, occasion à laquelle les caractéristiques culturelles et artistiques de chaque communauté interviennent; une perspective socio-linguistique et sémiotique de la manière contemporaine de conter, aide à une vraie et profonde compréhension du folklore. - Al. I. Amzulescu revient (27 années après) dans un village du département de Muscel pour effectuer une recherche systématique concernant le répertoire et la mentalité des diverses générations villageoises locales; utilisant un questionnaire à chaque fois qu'on écoute une pièce chantée, il note les différences qui séparent les générations; l'ensemble des observations prouve l'effacement progressif des traditions locales, influencées par les moyens modernes des massmedia. - Stanca Ciobanu aborde l'analyse d'un conte créé par Ion Slavici, analyse qui fait partie d'un ouvrage plus ample de théorie et d'histoire littéraire; on apprend à travers la biographie de Slavici, quels sont ses contacts avec la création folklorique; analysant son oeuvre, on retient une typologie des situations se rapportant à la composition de la famille et aux relations qui unissent ses membres. - Iordan Datcu analyse la première monographie ethno-folklorique régionale roumaine, signée par Teofil Frâncu et Gheorghe Candrea et concernant les Roumains qui habitent les Montagnes Apuseni; l'auteur utilise la riche documentation dont il dispose sur l'oeuvre en général des folkloristes roumains (et qui a donné lieu à la publication de deux dictionnaires de folkloristes) pour nous faire connaître deux auteurs dont la biographie nous est peu connue; l'ouvrage de Frâncu et Candrea, dont l'écho a été grand au moment de sa parution, continue à être un ouvrage de référence même de nos jours. - Nicolae Constantinescu insiste sur la nécessité actuelle pour le travail des folkloristes de redéfinir les concepts qu'elle utilise; la folklore, en tant qu'événement de communication, permet de définir une nouvelle perspective, concernant même la définition de son domaine. - Mihai Coman, dont les précédentes publications ont marqué son intérêt pour problèmes de la pensée populaire, s'arrête cette fois-ci sur les assymétries constitutives en relation avec le modèle cosmogonique; il ajoute à la perspective habituelle d'aborder la cosmogonie, un point de vue complexe, reliant l'ensemble des représentations mythologiques impliquées par le mécanisme cosmogonique; selon lui, la présence des deux acteurs complélmentaires, Dieu et le Diable reflète la nécessité d'expliquer à travers le mythe le caractère antagonique du monde environnant. - Marin Marian-Bălaşa dirige son attention vers une chanson de Noël ayant le caractère d'une "doïnă"; des préjugés (par exemple la séparation forcée entre les genres, le désir de prouver l'origine dansante de la doïna) ont empêché l'observation de cette espèce en tant que genre à part; les informations d'ordre historique et géographique prouvent que par le passé cette forme de chanson était plus répandue. - Alexandru Dobre analyse les proverbes roumains et considère que le domaine peut être observé à partir de plusieurs points de vue; les recherches récentes ont mis en lumière de nombreux aspects inédits; afin d'expliciter son idée, l'auteur concentre son attention sur un seul dicton connu historiquement; sont ainsi citées les différentes sources du passé qui l'utilisent, de même que les hypothèses formulées concernant son origine; particulièrement instructif est le fait que chaque citation historique place le dicton dans le cadre des conditions dans lesquelles il a été dit. - Enfin, la dernière partie du volume, a un caractère spécial car il s'agit d'une publication inédite de Petru Caraman; le texte (établi par les soins de Iordan Datcu) est la deuxième partie d'une étude consacrée à une coutume particulière; à l'occasion des fêtes des groupes de récitateurs parcourent les villages augurant le bonheur aux habitants qu'ils visitent; mais, s'ils sont mal reçus, ils augurent le contraire; la première opération, "colindatul", devient dans ce cas "descolindatul"; comme les autres études de Caraman il s'agit d'une vraie recherche, utilisant les sources locales et celles internationales; l'introduction signée par Iordan Datcu place l'étude dans le cadre dont elle fait partie.

Paul H. Stahl

RENATA AGO. Un feudo esemplare. Immobilismo padronale e astuzia contadina nel Lazio del'700. Fasano, 1988, 157 p., Editions Schena.

Un ouvrage qui retient l'attention en même temps par le caractère particulier de la société qui est présentée comme aussi par la manière soignée, prudente, qui accompagne l'interprétation des faits. On peut dire qu'il s'agit d'une monographie villageoise qui met en lumière quelques aspects peu connus. Dans une région de la "campagna romana, una delle più arretrate d'Italia" on décide de fonder un village; quelles sont les raisons? quels avantages vont retirer de cette fondation ceux qui décident de le faire? Le but de son étude, affirme l'auteur (p. 9) est de "sottolineare come latifondo, agricoltura estensiva e ricorso all'affitto rappresentino il naturale risultato di una convergenza di forze costituite da scarsità di uomini, insufficienza del mercato e valutazione 'feudale' della rendita". Pour avoir de bons revenus, il faut avoir une population suffisamment nombreuse à sa disposition; sur les terres appartenant a S. Spirito, on fonde un village ayant le droit de s'organiser en communauté et d'avoir des pâturages communautaires; mais ce type de village permet aux habitants de se dispenser des terres du seigneur. Alors, en fondant un autre village, on décide de ne pas permettre au paysans de s'organiser en communauté, restant ainsi à la disposition du seigneur. Ce deuxième village, Monteromano, traverse dans cette forme le 18-e siècle. On apprend quels sont les relations unissant ou opposant les seigneurs à leurs serfs, quels sont les droits de transmission d'une génération à l'autre de paysans, d'une propriété qui en fait ne leur appartient pas. On apprend le fonctionnement de ces relations dans le cadre d'un système d'assolement triennal, ou d'un système organisé en quatre soles. Un processus de morcellement se déroule, malgré le fait que les propriétés n'appartiennent pas aux paysans; ce processus est parfois accompagné (dans le cadre d'une évolution logiquement expliquée) d'une concentration des terres cultivées. Les points de vue opposés du seigneur ("propriétaire") et du serf

("paysan") sont présents ici ou là, et les différences signalées paraissent judicieuses. Quelle est l'organisation sociale des paysans? le rôle de chacun dans le travail? hommes, femmes, enfants? Tous ces aspects nous sont explicités; on ajoute une série de tableaux décrivant la composition des groupes domestiques. Les rôles divers d'entraide des parents consanguins et des parents par alliance, curieux, car contraires à ce qu'on observe ailleurs, nous est expliqué. L'ensemble constitue finalement encore un exemple de propriété avec deux propriétaires, le seigneur et le paysan. Les droits des paysans sont transmis de manière différenciée à travers les garçons ou les filles, et à cet égard nous nous trouvons devant une situation typique pour les régions européennes.

Paul H. Stahl

GAIL KLIGMAN. The Wedding of the Dead. Ritual, Poetics, and Popular Culture in Transylvania. Berkeley - Los Angeles - London, 1988, 410 p., glossaire, index; publié par la University of California Press.

On peut dire dès le début qu'il s'agit d'un ouvrage important; important par l'utilisation d'une bibliographie riche, par le nombre élevé d'informations inédites, par l'interprétation donnée aux faits. Il est difficile de résumer un pareil ouvrage, aussi je me limiterai à indiquer les principaux chapitres et faits qui ont retenu mon attention. La recherche est le résultat d'une longue observation dans un village du Maramureş, région roumaine située au nord de la Transylvanie.

"Why focus on life-cycle rituals in a modernizing, socialist state"? Cette question posée au début du livre (p. 9) préoccupe en permanence l'auteur. Elle s'accompagne d'autres questions: "what is the relationship between religion and ritual? ... what is the relationship between ritual traditions and the state?" Région traditionnelle, le Maramures est observé dans un certain contexte social, celui de l'Etat socialiste, dont l'intervention dans tous les secteurs de la vie est importante. Connaître ainsi l'évolution d'une tradition liée au domaine des croyances est un problème important. En observant la structure sociale du village, Gail Kligman note le maintien de toute une série d'éléments du passé, par exemple le maintien de l'ordre de chacun dans l'église, tel qu'il existe depuis longtemps. Le village, les lignages, les groupes domestiques, les situations diverses des sexes, constituent la première partie, le cadre dans lequel on va par la suite décrire des chapitres tirés du domaine des coutumes, la noce et l'enterrement, ce dernier retenant principalement l'attention de l'auteur.

La noce est décrite dans ses transformations actuelles, conséquence du contact de plus en plus intense avec la ville; mais, malgré tout, la tradition persiste: "Most couples, even those who live in the city, still choose to celebrate their marriage in this way" (p. 77). Si des détails dans le déroulement du rituel peuvent être observés d'un mariage à un autre, "what will be depicted here in detail are the primary ceremonial episodes of an 'ideal typical' wedding" (77). On insiste sur un fait connu depuis l'antiquité déjà, "the phases of the wedding ritual symbolically allienate the bride from her natal family and incorporate her into her husband's family" (p. 78). On retrouve les phases du rituel comme elles ont été décrites par Van Gennep (1960) et j'ajouterai, bien décrites pour la société antique par Fustel de Coulanges déjà dans la deuxième moitié du 19-e siècle. A chaque moment, des récitations accompagnent le rituel; ceux recueillis par l'auteur sont particulièrement beaux, ce qui vaut non seulement pour ce chapitre mais pour l'ensemble du livre, incluant le chapitre des annexes. Avant de conclure, retenons les précisions faites sur cette séparation et intégration du rituel: ainsi, la séparation se déroule à trois niveaux, séparation de sa catégorie (filles, garçons), de sa famille, de ses proches: elle "embodies a social death, hence the metaphorical relationship between marriage and death" (p. 146). Et cette précision, contrastant avec la position prédominante de l'homme dans un couple: "the wedding is primarily in the bride's honor; she is the object of alienation and appropriation" (p.146).

"Death and life are dialectically related. The dichotomization of these two phenomena, so characteristic of modern Western thought and practice, has not as yet occurred in Romania" (p. 151). Cette constatation, faite dans les pages du début du chapitre consacré au rituel de l'enterrement, peut s'appliquer aussi à d'autres sociétés traditionnelles européennes, et de nos jours encore à d'autres sociétés balkaniques. L'auteur place l'analyse faite dans ce chapitre "as a means to explain the basic relations of the cosmological order" (p.152). Le chapitre abonde en détails qui, pour la plupart, confirment cette unité dans les rituels qu'on peut observer chez les Roumains. On retrouve dans le cimetière, comme on l'avait vu dans l'église, une installation par groupes apparentés (p. 165): "the cemetery in effect constitues a primary genealogical referent; family members are buried on top of each other for generations, thereby constructing a spatial representation of family history".

Dans le chapitre intitulé "The Wedding of the Dead" on groupe les informations recueillies sur un sujet ayant fait couler beaucoup d'encre, et caractérisant la plupart des régions roumaines, celles des Slaves de l'Est ou des populations balkaniques aussi. On insiste sur l'importance du mariage et sur le fait que chacun doit être marié, ce qui est vrai aussi pour ceux qui sont morts avant d'être mariés. La decription du rituel est faite ici en parallèle avec celui du mariage, signalant les nombreuses ressemblances de même que les différences: "...the similarity between death and marriage is symbolically opposed through inversion" (p.221).

C'est dans le chapitre intitulé "Ideology, Ritual and Identity" que les problèmes des relations avec la société environnante apparaissent de la manière la plus prégnante: "Since World War II, Ieudeni, like others, have experienced varied and profound changes in their lives in the interest of 'building socialism' " (p. 250). Le problème est présenté en avançant sur un double plan, celui des changements sociaux, et celui des changements dans les mentalités. "Ritual as symbolic expression has the potential to assist the state in legitimating its cultural heritage, while, at the same time, allowing participants to express a certain resistance to that legitimating process" (p. 275). Et, vraie conclusion du chapitre, on peut retenir l'affirmation suivante: "The ritual structuring of social relations has become explicit through the detailed analysis of weddings and funerals. Life-cycle rites structure relations between the living and the dead. They also order relations between individuals and families in the social communities within which they live. Today, those relations are integrally entwined with the state." (p. 276).

Des photographies expressives, dues presque toutes à l'auteur, viennent compléter un livre qui mérite toute notre attention.

Paul H. Stahl

MONUMENTET. Vol. I/1989 (37), publié à Tirana, 1989, par le Instituti i monumenteve të kultures.

Ce volume de la collection présente lui aussi un intérêt particulier, dû à la qualité de ses articles et aux problèmes qu'ils évoquent et qui touchent à l'ensemble de l'histoire albanaise. - Apollon Baçe et Vera Bushati présentent l'habitation préhistorique et antique de l'Illyrie et de l'Epire; en commençant par les plus anciennes, les auteurs résument dans un tableau les différents types de maisons, les classant et retenant leurs caractéristiques; ils identifient les

techniques du passé, ils les placent dans les diverses étapes de l'histoire. Leurs constatations viennent ainsi rejoindre celles d'autres auteurs concernant les maisons préhistoriques, ou celles des auteurs ayant traité des maisons de l'antiquité, les complétant. Pour ces dernières on identifie clairement les espaces différenciés qui les composent. - Gjerak Karaiskaj décrit les forteresses médiévales de l'Albanie sud-occidentale, insistant sur celles de Delvina, de Lëkurësi et de Vranisht (Hora); on précise leur rôle militaire de même que les époques qu'elles caractérisent. - Ylli Drishti et Adrian Devolli observent le tekke de Dollma; l'art musulman de l'Albanie comprend une série de mosquées et de monuments religieux en général qui se distinguent par la beauté de leurs peintures; c'est le cas aussi de ce tekke, tel qu'il apparaît dans les dessins et les photographies de l'article. Les problèmes de la restauration de ce monument sont aussi indiqués. - Leonard Suli oriente son attention vers l'habitation populaire de la région de Vurgu et de Mursia; les principaux types d'habitation sont évoqués, depuis les plus simples, aux plus complexes; depuis ceux faits en matériaux légers jusqu'à ceux ayant des caractères fortifiés. Accompagné par des photos et surtout des dessins explicites, comme d'ailleurs aussi les autres articles du volume, l'article permet de situer les maisons locales dans l'ensemble de l'architecture balkanique. - Latif Lazimi étudie la composition de la chambre de réception (chambre d'amis) des maisons citadines de Berat et de Gjrokastra: l'hospitalité a une place importante dans la vie albanaise du passé, et la connaissance de la pièce où étaient reçus les invités dans deux des principales villes du pays, villes qui se distinguent par leur architecture, constitue donc un sujet étroitement lié à la vie sociale de l'époque où ces maisons ont été construites. La description nous permet de connaître en même temps la place de la pièce de réception dans le cadre du plan de la maison, et sa décoration. - Quelques notes complètent l'ensemble du volume, qui exprime l'activité riche et valeureuse des collaborateurs de l'Institut des monuments de culture.

Paul H. Stahl

GIULIO ANGIONI. I pascoli erranti. Antropologia del pastore in Sardegna. Editions Liguori, Napoli, 1989; 287 p., indice analitico.

Le volume est publié sous l'égide de l'Istituto superiore reigonale etnografico de Nuoro (Sardaigne) qui s'est distingué entr'autres par toute une série d'études sur la société sarde, le présent volume étant le 17-e de la série "Anthropos". Le volume peut être divisé en deux parties; la première présente le travail du berger, ses relations avec le milieu naturel, ses techniques. La deuxième observe la société des bergers, leur propriété, leur famille, leur habitat, leurs conflits. L'ouvrage abonde en observations attentives, qui parfois ont la qualité d'une description littéraire, dans le bon sens du terme, car la précision n'est jamais absente du volume. Le texte et les illustrations permettent de situer les caractéristiques de la profession d'éleveur sarde, parmi les éleveurs d'autres régions européennes, surtout méditerranéennes. On trouve par exemple les abris de pierres sèches et de plan circulaire, ou les paillottes de plan circulaire; on trouve aussi les techniques habituelles de traire, de couper le poil des moutons, de préparer le fromage ou d'écorcher un mouton. Les marques de propriété qui distinguent les animaux rappellent fortement les marques des autres régions européennes. On retrouve la division des sociétés traditionnelles aussi pour la société locale: "la casa è più femminile del paese, il monte più maschile della campagna" (p. 206). L'auteur exprime la même chose comme un dualisme "paese-campagna, abitato-non abitato, in grande misura anche femminile-maschile" (p.207). Enfin, les incendies allumés par les habitants, considérés actes criminels, et que l'auteur met sur le compte d'une pratique ancienne liée aux intérêts économiques des habitants; ce problème est en effet lié à des techniques archaïques et agricoles et d'élevage, mais aujourd'hui, dans les conditions d'une population bien plus nombreuse et de forêts bien moins nombreuses, ces incendies perdent leur qualité "technique" et deviennent actes criminels. Dans son ensemble, l'ouvrage signé par Giulio Angioni intéresse également par les problèmes évoqués, qui sont souvent d'un caractère général et non seulement local, et par la richesse des détails sur la vie sarde.

Paul H. Stahl

JEAN ANCEL et VICTOR ESKENASY. A Bibliography of Jewish History in Rumania. Tel Aviv, 1988, 84 p. Publié sous l'égide de l'Université de Tel Aviv (Diaspora Research Institute).

Le volume est signé par deux noms qui se sont distingués dans l'étude de l'histoire juive; il s'agit de la première forme d'un ouvrage qui attend les observations des spécialistes avant de trouver sa forme définitive. Tel qu'il est, l'ouvrage est extrêmement utile pour les personnes intéressées par l'histoire des Juifs de Roumanie. Les sources d'informations sont riches, et la liste des abbreviations indiquant les titres des revues ou des séries d'où sont extraits les titres qui suivent, le prouve. En parcourant les titres on est frappé par l'importance numérique des publications traitant de questions politiques; il est bien difficile de classer les titres, mais par ordre d'importance suivent les articles concernant des aspects juridiques et historiques. Des biographies de personnalités connues, des descriptions de tel ou tel groupe apparaissent ici ou là; on ne peut que regretter l'absence (non pas due aux auteurs, mais à la pauvrete des publications) des études sociologiques et anthropologiques sur une population dont les caractères sociaux et religieux auraient mérité à être mieux connus. C'est d'ailleurs une constatation qu'on pourrait faire aussi sur d'autres communautés juives de l'Europe, connues mieux pour d'autres aspects que ceux de leur structure sociale. Enfin, dernière observation, si les titres des ouvrages ont été choisis parcequ'ils sont en relation avec les Juifs, bien des titres sont en rapport non seulement avec eux mais aussi avec les populations qu'ils ont cottoyé dans cette partie de l'Europe. L'effort réel des auteurs mérite donc d'être vivement souligné.

Paul H. Stahl

IVONE CACCIAVILLANI. La proprietà collettiva nelle montagna veneta sotto la serenissima. Padova, 1988, Stampa dell'Offset Invicta, 115 p.

Oeuvre d'un spécialiste des lois et de l'histoire vénitienne, l'ouvrage regorge d'observations intéressantes. Elles décrivent la propriété comunautaire dans les montagnes administrées par l'Etat vénitien, telle qu'elle traverse les siècles tout en se modifiant. L'auteur situe son travail dans l'oeuvre de revalorisation de la propriété communautaire, propriété que les ouvrages de ces derniers temps décrivent, en même temps que d'anciens droits coutumiers ("statuti") sont publiés et connus. On pourrait ajouter qu'à part les juristes, auxquels s'adresse en premier lieu l'auteur, les sociologues et les ethnologues ont largement contribué ici ou là en Europe à la connaissance et à la mise en valeur de la propriété communautaire, et de l'ensemble de la vie communautaire, la propriété constituant un aspect seulement de cette vie. "Salvare la montagna riscoprendo le forme più antiche dell'abitarvi" (p. 15) devient une préoccupation importante pour l'ensemble des professions intéressées par la vie des montagnes italiennes. Parcourant le passé de la propriété à travers les régions italiennes ou

gerraniques, l'auteur distingue divers aspects, la plupart typiques pour bien des régions euroépennes. L'auteur fait une distinction justifiée entre propriété "comunale" qui n'était pas une propriété de la commune mais de la communauté (comunità") (p.64), elle aussi distinction valable pour la presque totalité des pays européens, où la propriété communautaire précède celle de l'institution relativement récente de la "commune" instituée par l'Etat. On apprend quelles sont les propriétés communautaires dans les différentes parties de la région administrée par Venise. Intéressant est celle qu'il appelle "il pensioantico", le droit des bergers d'hiverner sur des terres ne leur appartenant pas, situées dans les plaines, encore une fois une pratique largement connue aux bergers pratiquant la transhumance. Si l'ethnologue ou le sociologue sent parfois le besoin d'avoir une description plus large de la vie sociale pour situer la propriété comunautaire, le livre est précieux par sa clarté et par l'effort de l'auteur de situer chaque forme de propriété dans le cadre des institutions juridiques.

Le livre est précédé par deux préfaces ("Presentazione") dues à deux professeurs et juristes ayant étudié la propriété communautaire, Cesare Trebeschi et Gian Candido de Martin; elles sont précieuses car on y précisé le cadre de l'étude qui suit.

Paul H. Stahl

RENZO GUBERT, ANGELA BALDESSARI, SILVANA BONATTA. Proverbi e cultura rurale nel Trentino oggi. S. Michele all'Adige, 1986, 212 p.

La lecture du titre, qui semble indiquer un ouvrage qui présente simplement des récueils de proverbes, cache en fait un ouvrage d'exception par son intérêt et le sérieux de sa démarche. En effet, en plus des proverbes recueillis qui sont reproduits dans le volume, deux sont les aspects qui retiennent l'attention du chercheur; le premier est celui de la classification. Les auteurs identifient dans les proverbes "alcune caratteristiche specifiche di una società rurale" (p. 11), société dont ils retiennent les caractéristiques suivantes: l'attachement aux us et coutumes de la région; l'importance fondamentale de la famille et du voisinage; l'importance de la nature; le caractère stable de cette société; le principe de l'autorité liée à l'âge, les plus anciens étant les plus importants; la défense contre les nouveau-venus; la solidarité organique des personnes; l'autosuffisance familiale, tout au plus partagée avec les parents et les voisins. La connaissance de ce milieu rural, pousse les auteurs à classer les proverbes dans les catégories suivantes: - une certaine conception de la nature humaine; - une certaine conception des relations homme-nature; - la conception du temps; - la conception de l'activité; - la conception des relations sociales; à l'intérieur de chacun de ces groupes les auteurs établissent des sous-groupes. Comme leur recherche leur a permis de recueillir un grand nombre de proverbes et surtout de réponses (car un seul proverbe peut être cité à plusieurs reprises) les auteurs dressent des tabelaux chiffriques dont l'intérêt est grand. Il serait difficile d'aller au-delà de ces tableaux pour établir des caractéristiques d'une psychologie des masses; les auteurs ne le font pas, mais en parcourant leurs tableaux on est tenté de le faire. Enfin, dans une série de tableaux finaux, présentés de manière graphique et chiffrique, nous pouvons connaître la fréquence de tel ou tel proverbe; une analyse factorielle classe les proverbes; enfin, on classe les individus qui connaissent les proverbes pris un par un. Savoir qui connaît quelle catégorie de proverbes est une démarche originale; l'effort qu'une telle recherche a demandé aux auteurs est largement récompensé par l'intérêt des résultats.

Paul H. Stahl

RAUL BOCANEGRA SIERRA. Los montes vecinales en mano comun. Naturaleza y regimen juridico. Madrid, 1986, 284 p.

Les juristes se penchent ces derniers temps de plus en plus souvent sur les formes archaïques de propriété, celle de la propriété communautaire surtout. Le présent ouvrage étudie le régime des "montes vicinales" en tant que juriste et son effort cherche à trouver une expression juridique moderne pour les anciennes formes de propriété; à cet égard ce livre est l'un des meilleurs. Il s'agit de propriétés qui appartiennent "a agrupaciones vecinales en su calidad de grupos sociales y no como entidades administrativas" (p. 19). Les membres de la communauté, désignés ici comme souvent dans les pays de l'Europe occidentale du nom de voisins ("vecinos") sont ceux qui ont dans la région "casa abierta con humos" - maison qui fume; on retrouve donc aussi cette expression. La plus petite unité sociale est désignée de noms divers, mais parmi eux ceux de "maison", ou de "fumée" sont parmi les plus fréquents. Les montagnes vicinales sont soumises à une opération d'usurpation qui dure depuis plus d'un siècle (27); elle semble avoir été favorisée par la manière diverse d'uné région à l'autre, dont les juristes la considèrent. Il semble aussi que les conditions économiques et la nécessité de faire survivre une forme de propriété collective singulière comme celle des montagnes appartenant à des "voisins" se sont peu à peu estompées; en même temps la solidarité vicinale aussi s'est estompée (p.59). L'auteur analyse les divers cas et les lois selon lesquelles telle ou telle situation a été résolue, ce qui lui permet en même temps de faire connaître les écrits des principaux auteurs préoccupés par ces questions. Quelle est la personalité juridique des communautés de voisins? Encore une fois l'analyse examine les différentes lois qui veulent régler le régime de ces propriétés; il résulte par exemple que ces propriétés sont indivisibles, inalliénables, imprescriptibles et non soumises à l'impôt (voir les pages 154 sq.). Comment compléter la coutume? comment doter d'une loi l'organisation de la communauté vicinale? comment protéger ces formes de propriété? Dans son ensemble, l'ouvrage est une preuve de la difficulté qu'ont les juristes de formation universitaire d'intégrer des formes de propriété archaïques dans une expression juridique moderne; l'auteur soumet les divers aspects de cette question à la discussion et son effort est particulièrement utile, aux juristes surtout.

Paul H. Stahl

PIER GIORGIO SOLINAS (recherche dirigée par). Pastori sardi in provincia di Siena. Siena, 1989 et 1990, 3 vol., 151 + 207 + 216 p. Publié par le Laboratorio etno-antropologico de l'Université de Siena.

La tradition de l'élevage sarde est bien connue à travers de nombreux ouvrages; quittant leur île, des bergers sardes se sont installés en divers endroits de l'Italie, la région de Sienne entr'autres. Ces trois volumes étudient et présentent d'abord la démographie et l'économie (données statistiques); des interviews concernant l'immigration sarde dans le deuxième volume et enfin, l'économie et les structures sociales dans le troisième. Il est difficile de résumer les nombreuses et intéressantes données que ces volumes comprennent; on peut retenir quelques caractéristiques communes, comme par exemple la grande richesse et la précision des données recueillies sur ces éleveurs sardes. Des aspects d'ensemble et des cas individuels sont également présents; l'élevage, qui occupe l'essentiel des pages n'est pas le seul aspect évoqué, l'agriculture apparaît aussi. On connaît la composition des groupes domestiques, leur structure, les formes de la parenté. Les auteurs expliquent non seulement le flux migratoire dans son évolution historique, mais aussi ce qu'il a

eu comme conséquences sur l'ensemble des aspects présentés. Quant au deuxième volume, qui reproduit les interviews eus avec les immigrants sardes, ils sont précieux par les nuances qu'ils apportent aux conclusions des auteurs. L'ouvrage peut être consulté avec intérêt non seulement par ceux qui étudient l'élevage, mais aussi par ceux préoccupés par les problèmes de l'immigration.

Paul H. Stahl

ŞERBAN PAPACOSTEA. Geneza statului în Evul Mediu românesc. Studii critice. Cluj-Napoca, 1988, 258 p., les Editions Dacia.

Un ouvrage qu'il me serait difficile de considérer simplement comme historique, car les problèmes qu'il évoque touchent au moins à trois grands domaines; celui de l'histoire naturellement, celui de la sociologie et celui de l'histoire politique. On aurait pu traiter le problème de la genèse de l'Etat roumain telle qu'elle s'est déroulée au Moyen Age, en présentant tout simplement les dates qui ont marqué cete genèse. L'ambition de l'auteur est plus grande, car en même temps qu'il aborde le passage des formes pré-étatiques de vie sociale vers celles proprement étatiques, thème parmi les plus importants abordés par les sociologues et les historiens, il place ce passage dans le cadre général des situations sociales de l'époque. On se trouve ainsi devant la reconstitution des conditions générales de vie de l'Europe orientale, qui inclut la connaissance des actions diplomatiques des Etats de l'époque, ceux magyar et byzantin entr'autres. - Apparemment composé de plusieurs articles écrits chacun à part et publiés en diverses occasions, il constitue en fait un ouvrage unitaire, tous les aspects traités se dirigeant vers une unique direction, celle de la connaissance du sujet principal du livre.

La formation d'un Etat roumain est pour l'auteur celle qui a "sauvé l'existence même du peuple roumain" (p. 8). Cette formation a été comprise de manière différente selon les époques, trois principalement ont été les théories concernant ce processus historique. L'auteur identifie déjà au XVI-e siècle l'existence d'une théorie affirmée par les contemporains, qui parlent d'une fondation de l'Etat, liée à un fondateur ("întemeietor"), identifié sous les traits d'un personnage anonyme appelé d'un pséudonyme, Negru Vodă. L'origine romaine de la population est déjà revendiquée, et elle est apparaît dans le nom même du pays, le "Pays roumain"- Ţara Românească. Si on voulait résumer les idées principales du passé concernant la constitution de l'Etat roumain on devrait retenir les suivantes: "l'origine romaine des Roumains, conséquence de la conquête romaine et de la colonisation qui s'ensuit; la création d'Etats indépendants, conséquence de la fondation due à Negru-Vodă (ou Radu Negru) et de Dragoş, héritiers des colons romains; la relation ethnique entre ces Etats /celui de la Valachie et de la Moldavie/; l'appartenance à la confession orthodoxe et l'utilisation du slavon en tant que langue cultivée" (pp. 16-17). Cette première et plus ancienne vision des choses dure longtemps: et elle change dans la deuxième moitié du 19-e siècle, grâce aux études faites par les historiens. On nie dans une première phase l'idée d'une fondation ("descălecat"), tout en s'appuyant sur les réalités sociales qui ont précédé la formation des Etats, l'Etat étant ainsi le résultat d'une gestation sociale; le nom de Gh. Onciul doit être cité en premier lieu (p. 23). Enfin, dans la troisième étape des explications, (où le nom de Gh. Brătianu doit être cité en premier lieu), on lie les réalités sociales vues au sud des Carpathes, aux réalités sociales telles qu'elles se sont déroulées en Transylvanie. On retrouve ainsi d'une certaine manière dans le cas précis de l'historie roumaine, les deux thèses classiques et opposées de la sociologie, celle de l'Etat apparu par conquête et celle de l'Etat résultat d'une évolution locale. L'auteur évite ce dilemme, il ne veut en aucun moment se situer sur une position théorique qui précède l'analyse des faits, mais cherche une réponse théorique dans cette analyse même. Pour lui, le passage des populations roumaines vivant dans des formes archaïques d'organisation vers celles d'un vrai Etat prend en considération l'évolution locale mais n'ignore pas l'histoire politique, militaire ou économique de la région.

Ce sont ces aspects qui forment par la suite l'essentiel de l'ouvrage: comment les Etats nouvellement fondés se sont consolidés; les sources inconnues ou peu connues concernant ces événements; comment le nucléum initial a étendu progressivement son autorité jusqu'à la formation de frontières relativement stables. Les Roumains habitant la Transylvanie, soumis à l'autorité du royaume hongrois ont un sort différent; leurs anciens chefs ("cnezi") sont soit magyarisés et catholicisés, soit perdent leur fonction. L'évolution normale qui s'est déroulée dans les régions où existaient des Etats roumains libres est par conséquent différente de celle des Roumains de Transylvanie (pp. 86 sq.). Les relations qui unissent ou opposent les princes roumains à la couronne angevine forment un épais chapitre, qui apparaît en fait non seulement dans le chapitre qui analyse ces relations, mais dans l'ensemble du livre. La fonction du prince elle-même évolue et acquiert successivement les attributs nécessaires à tout pouvoir indépendant; elle est accompagnée par la formation d'un appareil étatique (pp. 134 sq.), d'une armée. Dans son ensemble il s'agit d'un ouvrage clair, convaincant, érudit.

Paul H. Stahl

